DE LIBERTATE

APUD LEIBNITIUM

HANC THESIM

FACULTATI LITTERARUM IN UNIVERSITATE PARISIENSI

PROPONEBAT

Andreas CRESSON

SCHOLÆ NORMALIS OLIM ALUMNUS

PARISIIS

EDEBAT FELIX ALCAN BIBLIOPOLA,

VIA DICTA BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

MCMIII

DE LIBERTATE

APUD LEIBNITIUM

PROŒMIUM

Omnes inter quæstiones quas hominibus philosophi proposuere, nulla forsan tantæ Leibnitio curæ fuit quantæ quæ de libero arbitrio exsistit. « J'ai fort médité sur cette « même matière de la liberté depuis bien d'années, scribit « ille ad Malebranchium, jusqu'à avoir composé là-dessus « un dialogue en latin à Paris que je fis voir à M. Arnauld « qui ne le méprisa point, et depuis, j'ai plus approfondi « les choses [1]. » Adulescentem adhuc se ad illam introspiciendam rem totum animum intendisse profitetur : sicut dicit : « depuis l'âge de dix-sept ans et moins [2] ». Nec dubium quin ad eam illustrandam magnam operam haud frustra navaverit.

Ceterum omnino notandam Leibnitianam de libertate esse sententiam confitendum est.

Primo enim, talibus principiis acceptis, ad difficultatem quæ de libertate oritur Leibnitius accedit, ut nemini fortasse inter philosophos illa quæstio magis implicatam perplexamque se præbuerit. Nam, et exsistere sine dubio admodum perfectum Deum qui omnia creaverit, et, quodam sensu, omnia in natura, ut Cartesio placuit, mechanice fieri, et libertatem tamen necessariam esse ut moralis illa philosophia defendatur quam veram philosophi chris-

1. Gerh., t. I, p. 353 (1694).
2. *Corr. avec Basnage*. Gerh., t. III, p. 143 (1706).

tiani putaverint, simul accipit. Porro rationem humanam esse divinam, atque quæ metaphysice vera sint ita cognoscere posse profitetur, ut ad demonstrandum idonea sit quomodo libertas simul et cum Dei exsistentia, et cum universali mechanismo et cum moralis christianæ philosophiæ fundamentis conciliari possit. Unde et psychologicam et metaphysicam et theologicam et moralem de libertate difficultatem apud Leibnitium esse apparet, ut eam enodare non nisi permultis rationibus adhibitis queat.

Deinde, postquam, ut ipse confitetur, juvenis adhuc Spinozanis sententiis[1] pellectus erat, ejus dogma propter hanc præcipue causam rejecisse videtur quod novam ipse de libertate sententiam concepit. Nec tamen in eo Cartesio assentitur qui cum et Deo et homini liberum tribuat arbitrium, libertatis tantummodo nomen, non rem conservet. Itaque si quis Leibnitianam de libertate sententiam perscrutatur, unum inter ejus dogmata gravissimum introspicit, si quidem in eo simul et a Spinoza et a Cartesio discedere conatus est.

Quæ cum ita sint atque nullum in philosophia nodum melius a se expeditum esse adeo conscius fuerit Leibnitius ut ad Nicaisium hæc scribere non dubitaverit : « Je voudrais qu'il fût aussi aisé de délivrer les hommes de la « fièvre maligne et de quelque autre grande maladie qu'il « est aisé de les délivrer des difficultés qu'ils se figurent « sur la prédestination[2] », quid Leibnitius de libertate senserit perspicere nobis perutile visum est.

1. *Nouveaux essais*, l. I, chap. I. Janet, t. I, p. 37.
2. *Corr. avec Nicaise*. Gerh., t. II, p. 569 (1697).

DE LIBERTATE
APUD LEIBNITIUM

CAPUT PRIMUM

DE VOLUNTATE HUMANA

QUIBUS RATIONIBUS DE HUMANI ARBITRII
NATURA LEIBNITIANA SENTENTIA PENITUS COGNOSCI NON POSSIT
NISI QUOMODO DIVINA VOLUNTAS AGAT ANTEA PERCEPERIS

I

Si quis unde disceptationis de humana libertate apud Leibnitium enodatio pendeat plane intellegere velit, eum primo quomodo illam ad quæstionem Cartesius Spinozaque aggressi sint meminisse decet. Hoc enim in Leibnitio notatione dignum est quod, qua rei tractandæ via utitur, quasi medium inter illos philosophos locum obtinet.

Cum separatam esse substantiam Deum Cartesius existimet, separatim idcirco, an sit, prius homo, deinde Deus libero arbitrio præditus perscrutari cogitur. Utrique autem liberum arbitrium tribuit idem. Nam et voluntatem humanam ab humano intellectu nullo modo pendere, et Deum non tantum proprio intellectu non constringi, sed etiam

quæ « veritates æternæ » atque « essentiæ » dicantur eum creavisse judicavit. Sed de illis rebus longe alias eum potuisse sententias habere manifestum est; exempli gratia, Deo liberum, homini determinatum arbitrium sine repugnantia tribuere potuit. Homine enim a Deo sejuncto, non divinæ voluntatis natura naturam humanæ voluntatis involvit.

Spinozæ contra non plures, sed unam tantum substantiam exsistere visum est : quippe qui scripserit : « Modus divinæ extensionis » corpus humanum est, « modus divinæ cogitationis » mens humana. Atque etiam intellectum et voluntatem humanam nullo distare intervallo arbitratur : « unum et idem » esse diversis nominibus appellatum. Quidquid igitur in corpore humano fiat, id e Deo sub specie extensionis considerato manare, quidquid in mente et voluntate humana, e serie idearum divini intellectus. Illud enim quod in divina extensione corpus dicatur, id in divina cogitatione mentem, scilicet intellectum aut voluntatem nominari. Ergo quicumque utrum humana voluntas libertate ornata sit necne dijudicare cupiat, eum spectare debere, utrum divinæ substantiæ modi necessario ab illa necne profluant. Cum enim mens humana nihil aliud sit quam idea corporis humani in intellectu divino, legem qua hominis regatur voluntas tantum intellegi posse cum quæ sit divina essentia plane cognoveris. Itaque rationibus eo deducitur Spinoza, cum quæstionem de humana libertate instituit, ut secum ipse quærat utrum necesse sit divini modi e divina « essentia », necne, profluant.

Hoc autem Leibnitio proprium, quod, cum sicut Cartesius divinam substantiam substantiasque creatas omnino sejunctas esse existimet, eam tamen de humani arbitrii natura sententiam concepit ut illam bene intellegere non

possis, nisi antea, qualis divini arbitrii natura sit, et cur talis sit penitus compertum habueris.

Quam rem primum demonstrare nos adoriemur.

II

Sententiam suam de natura humanæ voluntatis ex negatione Cartesianæ ac Spinozanæ opinionis Leibnitius sibi creavisse videtur.

*
* *

Cartesius, cum nos liberos esse sentiamus atque experiamur, homini « liberum arbitrium indifferentiæ » tribuit. « Indeterminatam » igitur voluntatis naturam esse statuit. Apud Cartesium, inquit Leibnitius, liberum et determinatum inter se pugnant[1]. Nec dubitandum est quin duos sensus verbo « libertati » Cartesius assignaverit. Namque Cartesius tum eum dicit liberum qui illam « facultatem positivam » ad duo contraria sui determinandi habeat, tum hominem eo majore uti libertate existimat quo facilius ad agendum feratur. Nos tamen libero nostro arbitrio semper in agendo utimur, etiam cum illud quod agimus nobis maxime placeat. « Mais peut-être, ait, que par ce mot d'indifférence, il « y en a d'autres qui entendent *cette faculté positive que* « *nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux* « *contraires*, c'est-à-dire à poursuivre ou à fuir, à affirmer « ou à nier une même chose. Sur quoi j'ai à dire que je n'ai « jamais nié que cette faculté positive se trouvât en la « volonté; tant s'en faut, j'estime qu'elle s'y rencontre, non

1. « Libre et déterminé s'oppose. »

« seulement toutes les fois qu'elle se détermine à ces sortes « d'actions où elle n'est point emportée par le poids d'au- « cune raison vers un côté plutôt que vers un autre, mais « même qu'elle se trouve mêlée dans toutes ses autres « actions, *en sorte qu'elle ne se détermine jamais qu'elle ne « la mette en usage* [1] ». Omnino igitur liberum hominis arbitrium Cartesius esse existimat, nec, quodam sensu, minus id apud hominem quam apud Deum esse declarat, dum scribit : « voluntas in una tantum re et tanquam in « indivisibili consistit [2] ».

Quam vero Cartesianam commenticiam esse sententiam Leibnitius arbitratur : nam ambobus eam principiis quæ rationis humanæ quasi membra sint videri contrariam.

Etenim ipsam primum liberi arbitrii indifferentiæ notionem repugnare contendit : « Omnino statuo, ait, potentiam « se determinandi sine ulla causa, seu sine ulla radice « determinationis implicare contradictionem, uti implicat « relatio sine fundamento [3]. » Quo enim modo hujus generis potentiam animo concipere possimus? Num « vim activam » amplitudine quadam et directione præditam eam esse dicturi simus? Immo, necesse est actionem, quæ tali e quadam vi oriatur, esse determinatam ; nam determinatam ejus naturam effectus quem efficiat præcipuam causam esse. Idcirco « facultatem nudam » vel « potentiam sine ulla prætensione et sine ullo actu », liberum arbitrium, si quid sit, esse debere. At hujusmodi essentiæ conceptum repugnare neminem fugit; ut ait Leibnitius : « Une cause ne « saurait agir sans avoir une disposition à l'action [4]. » Et

1. *Lettre à Mersenne*, XLIII, t. II, p. 557, éd. de 1724.
2. Descartes. *Meditatio quarta*, éd. de 1663. Amsterdam, p. 29.
3. *Corr. avec des Bosses*. Gerh., t. II, p. 420 (1711).
4. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 128.

alio loco : « Les facultés sans quelque acte, en un mot, les « pures puissances de l'École, ne sont aussi que des fictions « que la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient qu'en « faisant des abstractions [1]. » Quapropter verbum, non rem concipere putat Leibnitius quicumque de libero arbitrio disserat, et somniare qui de plena illa indifferentia cogitent « qui ne se saurait trouver que dans les livres des « Philosophes et sur le papier (car ils n'en sauraient pas « même concevoir la notion dans leurs têtes, ni en faire « voir la réalité par aucun exemple dans les choses [2]) ».

Nec finem hic stare. Non enim solum Cartesium, cum liberum arbitrium indifferentiæ homini tribuerit, repugnantem accepisse sententiam, sed etiam principium rationis illud, quod tanti Leibnitius facit, funditus evertisse. « La liberté d'indétermination..., inquit, est une notion « chimérique qui renverse le grand principe de la rai- « son [3]. » Nam, si Leibnitio fides, nihil sine ratione fit : qui propriis scripsit verbis : « Rien n'arrive dont il n'y ait « une raison suffisante [4]. » Nec, si quis illud obliviscatur, quas « veritates facti » Leibnitius nominat satis intellegere potest. Quis autem non videt, si liberum arbitrium hominibus reipsa sit, illud principium pro vero nullo modo haberi posse ? Liberi si sumus, nosmet ipsi sine ratione et quasi extra nos ad agendum ferimus. Quæ enim decreti nostri vera causa est ? Voluntasne ? At cur illa volumus quæ certo tempore volumus ? Aut sine causa voluntatem humanam quæ velit velle fatendum est, aut volendi nescio quæ voluntas, ut voluntatis decreti ipsius rationem reddamus, nobis animo fingenda est. Quod inutile effugium est. Nam aut sine causa esse illam secundam voluntatem, aut

1. *Nouveaux essais*, l. II, chap. I. Janet, t. I, p. 77.
2. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 333.
3. *Corr. avec Jacquelot* (1704). Gerh., t. III, p. 471.
4. *Ibid. Hartsoeker* (1711). Gerh., t. III, p. 519.

ab aliqua tertia volendi voluntate pendere suscipiendum est, et inde porro[1]; ut, ad extremum, si quis homini liberum arbitrium tribuerit, sine causa esse voluntatis humanæ decreta fateri cogatur. Quod rationis principio admodum contrarium est.

Quæ cum ita sint, Cartesianam de natura humanæ voluntatis sententiam Leibnitius nullo modo defendi posse contendit.

Nec tamen argumenta quibus et Cartesius et permulti philosophi liberum hominis arbitrium defendunt omnino tacuit; sed ea parum apta ad persuadendum judicavit.

Quod nos liberos esse sentiamus, nos revera liberos esse Cartesius opinatur[2]. Id vero nullo modo ad probandum Leibnitius firmum existimat. Liberum enim esse nostrum arbitrium nos experiri nequaquam posse. « Nous ne pou« vons pas, inquit, sentir proprement notre indépen« dance[3]. » Nunquam enim causas quibus ad agendum feramur nos cognovisse, ut utrum ex illis causis actus noster totus pendeat necne sentire non valeamus. Nam externas tantummodo agendi rationes, quæ occasiones, non causæ actus sunt, animadvertimus. Internas vero obliviscimur quanquam veræ actionis causæ esse videntur. Etenim propensionem illam qua ad aliquid agendum compellimur flumini cuidam persimillimam esse dixerim. Ut enim rivulis confluentibus minoribus flumen, sic propensionum minorum congregatione propensio magna ad agendum exoritur, sequensque actio nascitur[4]. E « cæcis »

1. *Nouveaux essais*, éd. Janet, t. I, p. 158.
2. *Principes de la phil. de Descartes*, t. I, par. 39.
3. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 130.
4. *Ibid.*, t. VI, p. 130.

autem, ut de atomis Lucretius scripsit, causis illæ propensiones exoriuntur. Quas causas summatim etsi Lockius perspexisse videtur, non tamen verbo quo utitur, « uneasiness », quomodo res fiant perfecte significat; utpote qui dolorem aliquem propensionis causam esse falso subjecerit, cum a dolore distet illa causa : « comme le petit dif« fère du grand[1] ». Quem in modum haudquaquam sane erravisset, si, sicut Leibnitius, « minores perceptiones » cognovisset. Etenim, « les perceptions insensibles sont d'un « aussi grand usage dans la pneumatique que les corpus« cules dans la physique[2] ». Nam, cum semper multa « *percipiamus* » quæ non « *adpercipiamus* », inde permultas oriri propensiones quæ in agendo terminentur. Namque : « ces impulsions sont comme autant de petits ressorts qui « tâchent de se débander et qui font agir notre machine[3] ». Unde falsum illum nostrum libertatis sensum. Cum enim veras decreti nostri causas non « *adpercipiamus* », nos libero arbitrio nostro id creavisse putare. « C'est « comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tour« ner vers le Nord; car elle croirait tourner indépendam« ment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des « mouvements de la matière magnétique[4]. » Non falso igitur cogitavisse Spinozam, cum scripserit : « Quod homi« nes se liberos esse opinentur quandoquidem suarum « volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis a « quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia « earum sunt ignari, ne per somnium cogitant[5]. » Ergo errare Cartesium, cum, quod homines sibi esse liberum sentiant arbitrium, revera eos esse liberos confirmet.

1. *Nouveaux essais*. Avant-propos, éd. Janet, t. I, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 17.
3. *Ibid.*, p. 140.
4. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 130.
5. *Ethica*. Pars I, appendix.

Nec melius argumentum protulisse Leibnitius Cartesium putat, cum finitum intellectum humanum, infinitam vero voluntatem, ideoque ab intellectu omnino solutam liberamque esse declaraverit. « Et quod dicitur, inquit, volun-« tatem esse latiorem intellectu, argutum est, magis quam « verum : verbo dicam, ad populum phaleræ. Nihil volumus « quin intellectui obversetur[1]. » Nec sane Leibnitius, sicut Spinoza, intellectum cum voluntate, perceptionem cum appetitu confundit. Sed voluntatem sine intellectu abstracto solum sensu mens humana concipere potest. Ergo non valere Cartesii argumentum concludit.

Ceterum, non magis ad liberum arbitrium probandum firma quæ argumenta Cartesius neglexerit, alii autem philosophi proposuerint Leibnitius esse arbitratur.

Nos interdum facillime liberum arbitrium nostrum in re exsistere experiri posse quidam affirmant. Id enim evenit ut, cum pares sint in diversos sensus rationes, ad agendum tamen nosmet feramus. Quæ res nunquam fieri posset, nisi potentia quædam nostri sine ratione determinandi in nobis insita esset. Sic ille Buridani asinus, cum inter duos pares stramentorum fasces stat, non agere, sed fame potius interire deberet, nisi in eo quædam agendi potentia inesset. Quod etsi Leibnitius nulla dubitatione fatetur, nunquam tamen ejusmodi ullam occasionem occurrere posse profitetur. Nusquam, in tota rerum natura, duas esse admodum similes res. Namque, si forte essent, nullo modo secerni possent. Itaque omnia quæ sint, individua esse, nec quod dicamus idem, idem omnino permanere. Nunquam igitur fore ut inter duos stramentorum pares fasces asinus, nec inter pares agendi rationes homo suspensus hæreat. Ergo

1. *Examen des princ. de Descartes*. Gerh., t. IV, p. 361.

quicumque agat, ratione quadam impulsum agere. Parva autem esse, atque in parvis rebus obscura ad agendum momenta. Inde illum manare errorem quod libere, non determinate illa faciamus quæ nullius sint ponderis. Atque, ut ipsum auctorem testem adhibeam : « Il y aura toujours « bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles « ne paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté « plutôt que de l'autre[1]. »

Nec porro plus valere argumentum quod a multis philosophis e discrepantia illius rei quam bonam judicemus, atque hujus quam faciamus, exhauriatur, putat Leibnitius. Etenim ut ait familiaris poeta :

Video meliora proboque
Deteriora sequor.

Quod nullo modo intellegi quosdam contendere, nisi humanæ voluntati liberum tribuatur arbitrium. Immerito. Nihil enim inde concludi posse, nisi quod diversi sint idearum status. Namque, tum illius ante oculos qui ideam quamdam conceperit, abstracte eam tantum et quasi externe versari, tum vero sensus cujusdam altique affectus illam causam esse; tum verborum potius quam rerum, tum rursus rerum ipsarum nos conscios esse; tum igitur inermem et quasi « cæcam[2] », tum vere activam vim ideæ esse. Inde judicii ipsiusque voluntatis discrimen. Ipsa enim voluntatis essentia a judicio secerni debet; quam ipse Leibnitius appellat : « l'effort d'agir *après* le jugement[3] ». Nec illum conatum e boni perceptione semper pendere : ex quo intellegi posse cur : « il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur[4] ». Nam, sicut, cum agamus, « nous ne sommes

1. *Théod.* Gerh , t. VI, p. 130.
2. *Nouveaux essais*, l. II, chap. xxi. Janet, t. I, p. 162.
3. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 301.
4. *Ibid.*

« qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions[1] » ; ita, cum cogitemus, nos psittacismo quodam, non ideis persæpe uti. Qua ex re accidere ut bene sæpius judicemus, malè autem agamus ; quod non fieret, si effecissemus ut essent « les vrais biens et les vrais maux sensibles[2] ».

Immerito igitur Cartesium Cartesianosque homini liberum arbitrium putavisse Leibnitius existimat.

* * *

Num vero, quia Cartesianam sententiam rejecit, Spinozanam assumat Leibnitius necesse est? Immo, contra, in eam vehementius etiam invehitur, cum « absurdum » Cartesii de libertate, « monstrosum[3] » vero Spinozæ dogma esse profiteatur.

Attamen, non eodem quo erga Cartesium, in Spinozam disputandi genere usus, metaphysica Cartesio, moralia tantummodo Spinozæ objecta proponit : scilicet, Cartesiana refutat argumenta, Spinozæ vero assentire non vult.

Pessime res demonstrare Spinozam persæpe Leibnitius asseverat. « Ce Spinoza, inquit, est plein de rêveries bien « embarrassées, et ses prétendues démonstrations *de Deo* n'en « ont pas seulement le semblant[4]. » Et alio loco : « Certe « Spinoza non est magnus demonstrandi artifex[5]. » Facilius autem affirmavit quam probavit. Nam potius Spinozanis sententiis dogma opposuit suum quam falsas esse Spinozæ sententias demonstravit ; cuncta enim argumenta quæ Spinozano de necessitate placito Leibnitius objicit in unum

1. *Monadologie*, par. 28.
2. *Nouveaux essais*, l. II, chap. xxi. Janet, t. 1, p. 164.
3. *Corr. avec Bourguet*. Gerh., t. III, p. 546 (sans date).
4. *Ibid.*, *Arnauld*. Gerh., t. II, p. 133 (1688).
5. *Observations sur l'Éthique de Spinoza*. Gerh., t. I, p. 148.

ejusdem enuntiatum breviter contraxerim. « Si omnia « necessitate quadam ex divina natura emanant, omniaque « possibilia etiam exsistunt, æque facile male erit bonis et « malis. Tolletur ergo moralis philosophia [1]. »

Quod nullo pacto significat absurda esse pœnas atque laudes quibus homines sceleratos punire, bonos remunerari consueverint, si e metaphysica necessitate humana facta pendeant. Eodem enim fere loco admodum contrariam Leibnitius sententiam confirmat. « Etiam qui impotenti « sunt animo mereri possunt pœnam, et, generaliter, in « quorum potestate fuit male non agere, si scilicet voluis- « sent. *An autem in eorum potestate fuerit velle nihil ad « rem pertinet. Sufficit ad pœnam comperta voluntas scele- « rati* [2]. » Quam sententiam in Theodicea amplificat. « Quelque dépendance, inquit, qu'on conçoive dans les « actions volontaires, et *quand même il y aurait une néces- « sité absolue et mathématique* (ce qui n'est pas), il ne s'en- « suivrait pas qu'il n'y aurait pas autant de liberté qu'il en « faudrait pour rendre les récompenses et les peines justes « et raisonnables [3]. » Ut enim lupum nocentem vel insane furentem hominem occidere, sic aliquando vim adversus vim opponere fas : pœnis animalia emendari, præmiis animos addi : quæ ad homines quoque meliores efficiendos plurimum valere. Denique, illius qui castigetur dolores, hujus contra qui laudetur gaudium perfecta exempla esse quæ ceteros homines ad imitandum quasi hortentur. Quæ cum ita sint, nec ea minus vera, seu homo necessario, seu libere agat, existimari debeant, etiamsi quod nominat Leibnitius « metaphysicam necessitatem » exsistat, pœnas tamen et præmia justa, quia utilia, esse fatendum intendit. Instituta igitur humana, qui necessario hominem agere

1. *Observ. sur la première lettre à Oldenbourg*. Gerh., t. I, p. 124.
2. *Ibid.*, t. I, p. 127.
3. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 139.

asserat, non evertere Leibnitio videtur. Ergo aliud Spinozæ Leibnitius objicit cum tollere eum moralem philosophiam arguit.

Quid autem his verbis significat? Duas quidem, ut videtur, res atque notando quodam distantes intervallo.

Non, primo, tantum punire sontem vitæ communi perutile est, sed etiam voluptatem quamdam moralem sapiens percipit cum sceleratum meritas dare pœnas conscius est. Quæ voluptas ex eo oritur quod quamdam animo justitiam concupimus quam « punitivam » atque « vindicativam » Leibnitius nominat. « Cette justice, inquit, n'est fondée que « dans la convenance qui demande une certaine satisfaction « pour l'expiation d'une mauvaise action [1]. » Nam universi ordinem unius culpa periclitantem, pœna refectum contemplari pulchrum esse. « On peut même dire, addit, qu'il « y a ici un certain dédommagement de l'esprit que le « désordre offenserait, si le châtiment ne contribuait pas à « rétablir l'ordre [2]. » Utrum autem ille de justo sentiendi modus æquus adhuc esset necne, si e metaphysica necessitate homines pendeant, dubium esse dicit. Illum igitur communem de jure sensum Spinozam in discrimen adduxisse.

Omnino porro Spinozanum dogma de necessitate divinam tollit justitiam : quod Leibnitius pessimum esse arbitratur. Illud enim hac laudati supra propositi parte : « æque facile « male erit bonis et malis », significare videtur. Quod et Leibnitii de secunda ad D. Oldenburgium Spinozæ epistula observationes, et diversi Leibnitianorum operum loci æque ad probandum valent. Non enim a metaphysicis rationibus moralia proposita Leibnitius separat, cum ad Conringium [3] haud ambigue scripserit : « Ego suppono, cum Carneade

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 141.
2. *Ibid.*
3. *Corr. avec Conring.* Gerh., t. I, p. 160 (sans date).

« (et Hobbius consentit) justitiam sine utilitate propria « (sive præsente sive futura) summam esse stultitiam..... « Ergo, omne justum debet esse privatim utile ; sed cum « justitiæ forma consistat in publica utilitate, sequitur quod « non possit accurate demonstrari hæc propositio : homo « prudens debet semper agere quod justum est, nisi « demonstretur esse quemdam perpetuum vindicem publicæ « utilitatis..... id est Deum, cumque sensu manifestum « sit, eum non esse semper vindicem in hac vita, superesse « aliam, id est esse aliquem Deum et humanam mentem « esse immortalem. » Quibus positis rebus, quod Spinozæ Leibnitius objicit nunc manifestam in lucem producitur. Metaphysica enim si qua exsistat necessitas, poterunt, ut ait Spinoza « homines excusabiles esse, et nihilominus beatitudine carere et multis modis cruciari[1] ». Id vero monstrosum Leibnitius esse judicat. Si enim boni et mali nullo discrimine pœnas luere aut mercedem accipere possint, pro summa stultitia habendam esse justitiam : « Hoc, inquit, « non sine cautela transmittendum, et credibile est postulare naturam Dei sive rerum perfectionem ut eæ tandem « felices esse deprehendantur quarum voluntas recta est[2]. » Quod et alias gallico sermone confirmat : « Et comme une « nécessité insurmontable ouvrirait la porte à l'impiété, soit « par *l'impunité* qu'on en pourrait inférer, soit par l'inutilité qu'il y aurait de vouloir résister au torrent qui « entraîne tout, il est important de marquer les différents « degrés de la nécessité et de faire voir qu'il y en a qui ne « sauraient nuire, *comme il y en a d'autres qui ne sauraient « être admis sans donner lieu à de mauvaises conséquences*[3]. » Ergo quod, si necessitas absoluta esset, Deus sontem punire, bonum præmio donare sine injustitia non

1. Spinoza. *Deuxième lettre à Oldenbourg*. Gerh., t. I, p. 128.
2. *Observations sur la deuxième lettre à Oldenbourg*. Gerh., t. I, p. 128.
3. *Théod*. Gerh., t. VI, p. 33.

posset, ideo Spinozano tolli placito moralem philosophiam Leibnitius concludit.

Non igitur quod justitiæ humanæ fundamenta, sed quia et illum « justitiæ punitivæ » sensum evertat, et, una cum divina justitia, sola refellat argumenta quibus homines ad juste vivendum impelli possint, Spinozam Leibnitius vituperat. Quod vero alium quemvis philosophum minus forsan a Spinoza avertisset, Leibnitii contra in eum valde iracundiam movit. Nam, quas « morales veritates » dicit, demonstrare semper tota opera Leibnitius conatus est. « Cœpi « ipsemet inquisitioni rerum incumbere, inquit, tanto « vehementius, quanto ferebam impatientius me, maximo « vitæ bono, certitudine scilicet æternitatis post mortem et « spe beneficentiæ in bonos ac innocentes aliquando appa- « rituræ, dejici per subtilitates novatorum [1]. » Et linguam characteristicam universalem ita moralibus rebus idoneam se quæsivisse profitetur « ut sufficiat duos disputantes, « omissis verborum concertationibus, sibi invicem dicere « calculemus [2] ». Unde patet præcipuam Leibnitii curam fuisse ut moralium propositorum quæ maxima pars mortalium pro veris ducunt, firmam demonstrationem institueret. Quod satis cur tanta vehementia in Spinozam invectus sit, ad explicandum valere censeo.

* * *

Itaque Leibnitius hominem libero arbitrio indifferentiæ, ut Cartesius, ornatum esse, admittere animo non potest; necessario vero eum agere, ut Spinoza, contendere non vult. Ergo, ut voluntatis humanæ naturam patefaciat, illi quæ Cartesius ac Spinoza tribuerant simul negat, atque

1. *Confessio naturæ contra atheistas*. Gerh., t. IV, p. 106.
2. *Sc. generalis characteristica*. Gerh., t. VII, p. 64.

ita positivam suam de humana voluntate sententiam constituit.

Cum *indifferens* Cartesius arbitrium humanum esse contenderit, *determinatum* contra Leibnitius esse confirmat. Nam, ut ipse scribit : « indifferenti determinatum opponitur[1] ». Ergo nunquam sine causa hominem agere. Cum, igitur, quid sibi faciendum sit homo quivis consideret, haud dubium videri quin e rebus circumstantibus atque ingenii præsenti habitu ejus sententia omnino pendeat.

Attamen ne ex ea re « coactum » humanæ voluntatis decretum esse inferas. « Coactum enim est cujus principium est externum[2]. » Non autem externum, sed internum esse quod hominem ad agendum impellat. « Les motifs n'influent pas sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs qui sont ses dispositions à agir[3]. » Ut enim, in mechanicis, vim quamdam longitudine certa sagittæ imagine describi solere, sic voluntatem humanam figurari posse, quæ ad agendum semper parata sit, atque ageret nisi quid impedimento esset. Ergo cum unusquisque nostrum quamlibet faciat rem, minus quod talia sint ad agendum momenta quam quia ipse talis sit, agere. Idcirco jure unumquemque non res in se, sed se sponte agere sua sentire. Humanorum enim factorum in quoque homine principium versari. « Spontaneum », autem, esse « cujus principium sit in agente. [4]»

Suæ igitur naturæ hominem quemque Leibnitius obnoxium esse confitetur. Non tamen commisit ut nos nullo

1. *De libertate*. Gerh., t. VII, p. 108.
2. *Ibid.*, t. VII, p. 108.
3. *Corr. avec Clarke* (1715 ou 1716). Gerh., t. VII, p. 392.
4. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 296 (locus a Leibnitio laudatus atque probatus).

modo aptos ad mutandam nostram indolem esse contenderet. Haud quidem, ut verum loquar, per vim nosmet ipsos commutare posse Leibnitius existimat. Nam : « l'esprit « n'a pas un pouvoir entier et direct d'arrêter toujours ses « désirs[1] ». Atqui quasi obliqua quadam via nosmet ipsos sine ullo dubio, emendare posse contendit. Semper enim eam nobis esse facultatem ut cupiditati præsenti cupiditates alias opponamus, hisque illam tandem vincamus. Illud unumquemque facere posse, seu : « en provoquant en soi « des désirs ou inclinations contraires », seu : « en faisant « diversion à ces désirs mêmes... par des occupations d'une « autre nature[2] ». Difficillimum autem, qui nobis se præbeant modi ut præsentem cupiditatem vincamus, justo meminisse tempore. « Comment s'aviser de le faire au « besoin? inquit Leibnitius. Car c'est là le point, surtout « quand on est occupé d'une forte passion. Il faut donc « que l'esprit soit préparé par avance et soit déjà en train « d'aller de pensée en pensée pour ne se pas trop arrêter « dans un pas glissant et dangereux[3]. » Ceterum parvulis ad illud viis animum humanum parari posse. « Supposons « qu'Auguste prêt à donner des ordres pour faire mourir « Fabius Maximus se serve à son ordinaire du conseil « qu'un philosophe lui avait donné de réciter l'alphabet « grec avant que de rien faire dans le mouvement de sa « colère; cette réflexion sera capable de sauver la vie de « Fabius et la gloire d'Auguste[4]. » Sic hominem suum ipsius dominum esse atque indolem suam in melius vertere posse. « Nous avons un certain pouvoir encore sur « notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indi- « rectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions

1. *Nouveaux essais*, l. II, chap. xxi, éd. Janet, t. I, p. 176.
2. *Ibid.*, p. 174.
3. *Ibid.*
4. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 309.

« vouloir présentement[1]. » Nec sane dubitandum esse quin reipsa in natura alicujus et in rebus ejus vitæ adjunctis quærendæ sint causæ cur ipse semet emendare velit : neminem tamen semet ipsum, si velit, mutare non posse.

Sic, cum *indeterminatum* Cartesius, *determinatum* rursus arbitrium humanum Leibnitius esse opinatur. Atqui non *coactum* esse hominem sed *spontaneum* in agendo existimat.

Et eodem modo Spinozanis sententiis contrarias de arbitrio humano Leibnitius opposuit. Cum enim *necessario* Spinoza, non necessario hominem agere Leibnitius censet. *Contingentia* igitur humani arbitrii decreta esse professus est.

Quæ fortasse quibusdam cum antecedentibus propositis parum cohærentia videbuntur. Immerito. In illo enim maxime Spinozam erravisse Leibnitius contendit quod necessario, quia determinate, hominem agere statuerit. Etenim « indeterminato » « determinatum », « contingens » autem « necessario »[2] esse opponendum. Idcirco eum qui Cartesianum liberum rejecerit arbitrium, et Spinozanam tamen adhuc necessitatem rejicere posse, cum nihil admodum impediat quin, quanquam determinatum, simul contingens humanum sit arbitrium.

Quod quidem plerosque non satis intellexisse videri, quia perpauci satis verborum « necessarii » et « contingentis » varios sensus distinxerint[3]. Tribus enim modis vocem « necessitatem » intellegi posse, cum metaphysica, aut physica, aut moralis sit necessitas. Id primum e metaphysica vel logica necessitate pendere cujus « oppositum contra-

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 296.
2. Gerh., t. IV, p. 438.
3. *Corr. avec Nicaise.* Gerh., t. II, p. 569 (1697).

dictionem implicet ». Id autem secundum e physica vel hypothetica quod, causis datis, non fieri non possit, nec tamen e causis metaphysice necessariis manet. Illud denique e morali pendere necessitate « cujus contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem[1] ». Quidquid autem e physica, simul e morali pendere necessitate. Nam quidquid sit, aut necessario, aut quia sint bonæ ejus causæ, exsistere. Inde aliquid ambigui. Cum enim determinate homo semper acta faciat, physice necessaria esse ejus facta manifestum apparere; nam quod determinatum, id physice necessarium est. Sed quod physice, nullo modo metaphysice necessarium dici posse. Cujus rei hoc adhibet Leibnitius exemplum[2] : Hagæ Comitum obiisse Spinozam : alio sane loco potuisse obire : non tamen alio loco, *cum ille noster creatus esset mundus*, vita excedere potuisse. Sic non metaphysice, sed physice necessario, ut mortuus sit, moreretur oportuisse. Cujus rei oblivisci qui necessario quia determinate hominem agere contendant, cum moralis, non metaphysica sit humanorum fåctorum necessitas.

Itaque cum necessario Spinoza, non necessario quamvis determinate Leibnitius humanæ decreta voluntatis pronuntiari statuit.

Tribus igitur verbis quid humanæ voluntatis proprium sit Leibnitius significat. *Determinatum* quidem, sed *spontaneum* atque *contingens* omne arbitrii humani decretum esse affirmat; sic e morali quadam, non e metaphysica necessitate voluntatem humanam pendere. Ita neque facultate nescio qua omnino indifferenti hominem semet ipsum ad agendum ferre, nec metaphysica quadam necessitate obrui. Nam, ad agendum « inclinari » non « cogi ».

1. *De rerum orig. radicali.* Gerh., t. VII, p. 304 (1697).
2. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 217, 218.

Ut ipsius verba referamus : « La prévalence des biens « aperçus incline sans nécessiter[1]. » Quod illarum rerum genus significat quarum contrarium « implicat », non « contradictionem », sed « imperfectionem » « seu absurditatem moralem ».

*
* *

Quæ cum ita sint, nunc patet quod illo capite demonstrare nobis in animo erat. Non enim nisi divinæ voluntatis natura perfecte cognita quo sensu et cur humanæ voluntati illud tribuerit Leibnitius quod tribuit, omnino intellegere nos posse diximus : quod nullo modo nunc in discrimen adduci posse videtur.

Namque cum contingentes volitiones humanas, alias eas atque sunt esse potuisse declarat : universum igitur aliud atque est, ergo non unam tantum rerum seriem fuisse potuisse asseverat. Sequitur ut Deum aliter egisse atque egerit minime repugnare contendat. Itaque cum de humanæ voluntatis natura judicare videtur, de divina reipsa voluntate judicat. Si quis ergo perfecte quid Leibnitiana sententia de voluntate humana significet et cur eam defendat, intellegere velit, illum quomodo Leibnitianus ad agendum se ferat Deus, et cur eum Leibnitius agere, ut dicit, contendat, perscrutari antea necesse est.

Eodem porro modo, cum Leibnitius moralem necessitatem esse confirmat, ut homo quisque id velit quod velit, hoc futurum fuisse malum tacite affirmat, si universum aliud factum esset atque revera est. Deum igitur, ut sit mundus, quia bonus ille mundus, voluisse arbitratur. Ergo iterum

1. *Nouveaux essais*, t. II. chap. XXI.

cum de voluntate humana loqui videtur, de divina tamen voluntate verba facit. Quid porro inde significet et quare dicta dicat si intellegere volueris, qualem voluntatem Deo Leibnitius et cur illam ei tribuerit consideres oportet.

Leibnitiana igitur de voluntate humana sententia qualis sit et cur talis sit cum nobis perspicere proponamus, quomodo Deus agat prius introspicere debemus. Sic enim tantum enuntiatum illud : « les motifs inclinent la volonté « sans la nécessiter », perfecte assequemur atque etiam cur homo simul et determinatus in agendo et liber dici possit percipiemus.

Illud autem nobis minime admirandum videbitur, cum Leibnitius duas has scripserit sententias : « Mea principia « talia sunt ut vix a se invicem divelli possit. Qui unum « bene novit, omnia novit[1] ; » atque germanica lingua : « Gleich wie ernehmlich ein Urquell aller Ding ist, so ist « auch alle gründliche Erkäntniss aus dem Erkäntniss « Gottes zu leiten, und in seinem Liecht sehen wir das « Liecht[2] ».

1. *Corr. avec des Bosses*. Gerh., t. II, p. 412 (1710).
2. Gerh., t. VII, p. 111.

CAPUT SECUNDUM

DE VOLUNTATE DIVINA

I

Ut inter Cartesianam atque Spinozanam sententiam de humanæ voluntatis natura, sic inter Cartesianum Spinozanumque placitum de divinæ voluntatis natura Leibnitianum de Dei arbitrio dogma quasi medium locum obtinet. Immo etiam ut Cartesii Spinozæque negandis de humano arbitrio opinionibus, sic utriusque negandis de divino arbitrio placitis Leibnitius propriam suam de eadem re sententiam constituisse videtur.

* * *

Cartesio, ut homini, sic Deo « liberum arbitrium indifferentiæ » inesse visum est. Quod Leibnitius non modo falsum esse contendit, verum etiam vehementibus incusare verbis non dubitat.

Deum non tantum res exsistentes, sed etiam ipsas « essentias » ipsasque « notiones communes » libere creavisse Cartesius ponit. Itaque « possibilia » etiam, ipsamque rationem « contingentia » existimari debere. Omnipotentiam enim Dei eum qui aliud quodlibet dogma asserat

evertere. « C'est, en effet, ait, parler de Dieu comme d'un « Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux « Destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes « de lui[1]. » Et alio loco : « Si les hommes entendaient bien « le sens de leurs paroles, ils ne pourraient dire sans blas- « phème que la vérité de quelque chose précède la con- « naissance que Dieu en a[2]. » Nec quidem quomodo Deus efficere potuisset ut montes sine vallibus sint nos intellegere; sed si efficere voluisset, eum potuisse nos scire[3]. Nam intellegere esse : « embrasser de la pensée » ; scire autem « toucher de la pensée[4] ». Inde finitum hominem quomodo infinitus agat Deus, ut non intellegere, ita scire posse. Neque rationem parum esse firmam nos concludere fas. Æternas enim esse essentias et notiones communes nos clare ac distincte percipere. Quod si verum non esset, Deum nos errare voluisse fatendum. Illud autem repugnare. « Sed quemadmodum Poëtæ fingunt a Jove « quidem fata fuisse condita, sed postquam condita fuere « ipsum se iis servandis obstrinxisse, ita ego non puto « essentias rerum mathematicasque illas veritates quæ de « ipsis cognosci possunt, esse independentes a Deo; sed « puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, « ipsas esse immutabiles et æternas; quod seu durum seu « molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum[5] ».

Quæ adeo « insana » Leibnitius arbitratus est, ut hæc scribere non dubitaverit : « Cette doctrine introduit quelque « chose d'aussi *ridicule* que la déclinaison des atomes « d'Épicure[6]. »

1. *Lettre au père Mersenne.* Lettre LXXI, t. IV, p. 438, éd. de 1724.
2. *Ibid.*, Lettre XLIII, t. II, p. 555, *ibid.*
3. *Au père Mersenne*, loco citato.
4. *A M****. Lettre XLI, t. II, p. 536, éd. de 1724.
5. Descartes. *Rép. aux cinquièmes object.*, t. I, p. 72, éd. de 1663.
6. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 306.

Cartesium enim, cum « omnipotentiam » Dei tueri sibi videatur, Deum « tyrannum »[1] describere; et, ut propria auctoris verba referam : « il détruit sans y penser tout « l'amour de Dieu et toute sa gloire[2] ».

Etenim, num « sapientem » Cartesianum esse Deum nos dicturi simus? Immo, sapientem illum nominari qui quid bonum sit percipiat. Nullo igitur modo sapientem Cartesianum Deum, antequam egerit, sine repugnantia dici posse; non enim bonum cognosse, priusquam naturam boni creaverit.

Num porro eum semper quid sit verum cognosse, vel etiam intellectu quodam præditum fuisse existimaturi simus? Immo, neque verum, cum nondum sit, intellegi posse, nec intellectum quemvis exstitisse fatendum cum nihil adhuc intellegi posset. Ergo antequam « essentiam » veri formaverit Deus, neque eum verum intellexisse, nec ullum eum habuisse intellectum, nisi immerito, dici posse[3].

Porro etiam, neque bonum Deum, nec ulla voluntate ornatum nisi absurde Cartesium affirmare posse Leibnitius contendit. Num enim bonum Cartesianum Deum dicturi simus? Immo, nullam esse boni naturam antequam ipse fecerit. Itaque « quel sujet pourrait-on avoir de le louer de « ce qu'il a fait, s'il avait fait également bien en faisant « tout autre chose[4]? » Num ei voluntas tribuenda? Immo voluntatem nullam, nisi quid bonum sibi proponat exsistere posse. Nullam idcirco in Deo inesse voluntatem posse, priusquam ipse Deus boni essentiam formaverit.

Non Deum igitur ratione præditum mundi auctorem esse concepisse Cartesium, sed furentem quemdam, insanum

1. *Lettre à Fabri.* Gerh., t. IV, p. 258 (sans date).
2. *Disc. de métaph.* Gerh., t. IV, p. 428.
3. Gerh., t. IV, p. 299.
4. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 219.

monstrosumque « δημίουργον » qui, cum fureret, mundum ipsamque rationem creaverit. « Ce n'est pas un Dieu « comme on se l'imagine et comme on le souhaite, c'est-à- « dire juste et sage, faisant tout pour le Bien des créatures, « autant qu'il est possible, mais plutôt quelque chose « d'approchant du Dieu de Spinoza, savoir, le principe des « choses, et une certaine puissance ou Nature primitive qui « met tout en action et fait tout ce qui est faisable [1]. » Perabsurdum igitur Cartesianum de divina voluntate dogma esse concludit.

Quod autem argumentum Cartesius ad tuendam opinionem profert, parum valere Leibnitio videtur. Etenim, quod Deus rationi pareat, non necesse esse eum ab alio pendere Deo atque minus potenter ac libere agere contendas. Ipsum Cartesium, cum duos esse verbi libertatis sensus confirmet [2], quomodo sua minui possit opinio invenisse. Illum enim maxime potentem ac liberum esse qui a se ipso solo ad agendum determinetur. Quibus rebus positis, non minus potentem liberumque Deum dicendum, si rationi semper obediat. Ipsum enim Deum et boni atque veri essentiam, et rationem perfectam esse : cum igitur rationi pareat, sibimet ipsi tantummodo parere et se ad agendum ferre, non rebus ferri. Porro omnino perfecte agere, cum ipse perfectum bonum sit. Idcirco tanto eum liberius atque potentius agere quanto boni naturæ magis asserviat [3].

Ergo toto cœlo erravisse Cartesium, qui, ne Deum non omnipotentem faceret, ipsam Dei essentiam everterit et Fortunæ, non vero Deo mundum obnoxium esse revera declaraverit, Leibnitius concludit. Quem in errorem lapsu-

1. Gerh., t. IV, p. 299.
2. Cf. Descartes. *Lettre à Mersenne*, *loc. cit.*
3. *Lettre à Philippi*. Gerh., t. III, p. 283 (1680).

rum esse quicumque Deo liberum illud tribuat arbitrium quod, ut in homine, sic in Deo, contradictionem implicet atque rationis principio omnino contrarium sit.

*
* *

Quibus autem rationibus Spinozanam de divinæ voluntatis necessitate opinionem Leibnitius fastidiat, satis in superiore capite diximus. Cum enim hominem a Deo Spinoza non secernat, sed tantum divinæ substantiæ modum illum esse opinetur, argumenta quibus liberum esse hominem a Spinoza negatur, in hominem ideo tantum valent quod in Deum valent. Cum igitur metaphysica sua necessitate tollere Spinozam moralem philosophiam Leibnitius confirmat, simul cur Deum necessario agere nolit, atque contingentem esse humanam volitionem arbitretur satis declarat. Idcirco Deum nulla esse metaphysica necessitate obrutum Leibnitius censet, quia si revera esset, τὰ ἠθικά delerentur.

*
* *

Quæ cum ita sint, quid de natura divinæ voluntatis Leibnitius senserit facillime intellegitur.

Cum Deo voluntatem quamdam inesse prorsus indifferentem atque ab intellectu nullo modo pendentem absurdum Leibnitio esse videatur, intellectum Deo tribuendum arbitratur.

Deo autem si quis intellectum tantum sine ulla voluntate adscripserit, Spinozanam sententiam vix effugere poterit. Etenim omnia quæ exsistant divini intellectus meras esse « ideas » eum dijudicare necesse est. Unam igitur rerum seriem possibilem fuisse reipsa suscipit. Si enim omnia quæ sunt, divini intellectus « ideæ » sunt,

nec inter « ideas » suas quæ « possibilia » creaturus sit, quæ non, Deus eligit, nulla idcirco res alia atque est esse poterit. Ergo aut omnia necessario fieri confitendum est, aut Deo voluntatem quamdam attribuas oportet.

Deo igitur Leibnitius simul et intellectum et voluntatem inesse censet. Cartesianam autem sententiam, dum Deo tribuit intellectum, atque una Spinozanam, dum Deum voluntate vult esse ornatum, rejicit.

II

Qualia autem illum intellectum illamque voluntatem esse statuerit ut divinorum atque inde humanorum naturam decretorum satis cognoscamus primum nobis perspiciendum est.

* * *

Omnino perfectum intellectum divinum esse Leibnitius arbitratur. Quod quidem sine ullo dubio esse debet. Quidquid enim « perfectio » dici potest, in Deo perfectum inesse necesse est. Illud autem « perfectio » dicitur quod, ut gallice Leibnitius scribit, « est susceptible du dernier degré[1] ». Quis porro dubitet quin Deus perfecto intellectu ornatus sit, cum scientiam perfectam esse posse pateat?

Quid autem intellectus, si ideas quibus agitatur detraxeris, vel quid intellectus qui nihil intellegeret? Si quis enim intellegit, aliquid ipso facto intellegit. Qui intellectum quemvis sine ideis concipere putat, verba, ut ita dicam, pro rebus accipit. Cum igitur rebus quas intellegit divinus intellectus non separari nisi abstracte possit, Deo, primum

1. *Disc. de métaph.* Gerth., t. IV, p. 427.

vacuum, postea idearum plenum assignare intellectum perabsurdum esse videretur. Nam si Deus semper intellectu præditus est, ideas omnes quæ in eo sunt semper intellexit. Ergo quo sensu Plato æternas esse « ideas », eodem ferme, Leibnitius[1], cum Deo intellectum æternum assignat, ante res et a parte rerum eum omnia possibilia simul semperque mente comprehendisse arbitratur. Ita ideas Dei cum divino intellectu admodum assimilat[2].

Inde non Deum suas ideas decreto quodam suæ voluntatis formare, non igitur contingentes eas esse apparet. Immo e divina natura sunt. Ut autem metaphysice necessario Deus exsistit, sic metaphysice necessario ea sunt possibilia quæ possibilia sunt. Possibilia autem sunt quæ non implicant contradictionem. Quidquid igitur intellectu quolibet intellegi potest a Deo semper intellectum est. Neque quod « impossibile » est Deus « possibile » efficere, nec quod nullo modo mente comprehendi potest comprehendere potuit, utpote qui essentias æternasque veritates non creaverit, sed receperit. Non enim naturam suam e nihilo fecit, sed e natura sua, quam commutare non valet, omnia creata extraxit.

Itaque de Deo scribere Leibnitius non dubitavit : « Les « vérités éternelles, objets de sa sagesse sont plus invio- « lables que le Styx[3] ».

Quæ sint, apud Leibnitium, divini intellectus ideæ jam satis patet. Quarum, ut consilium nostrum ad effectum adducamus duæ præcipue species nobis discernendæ : una ipsorum possibilium, altera quæ in ipsa essentiæ bonæ idea consistit.

1. *Corr. avec Huet.* Gerh., t. III, p, 17. « Doctrina Platonis metaphysica et moralis sancta est rectaque, et quæ de ideis æternisque veritatibus habet, admiranda. » (Sans date.)

2. *Causa Dei asserta.* Gerh., t. VI, p. 440.

3. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 175.

Possibilium duas Leibnitianus Deus sponte sua formas concipere videtur : quippe qui et τὰ εἴδη abstracta atque universalia, et individuorum ideas ut possibilia in mente teneat. Quam rem ut exemplo explanem, ex omni æternitate Deus et αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον et Spinozæ ideam concipit. Nec dubium quin multum inter illas possibilium species intersit[1], cum altera absolute, altera relative tantum possibilis sit. Illud enim quod mere abstractum est e veritatibus æternis tantum pendet; illud vero quod individuum est, tantum quod in universo quodam possibili versatur, possibile merito dici potest. Quod uno ut verbo complectar, individuum non nisi cum « compossibilibus » certis possibile existimari debet. Sic nullum creare vel etiam intellegere Deus universum potuisset in quo quadratum eamdem quam circulus naturam haberet. Universum autem quoddam in quo Spinozæ vita non « possibilis » fuisset non tantum intellegere, sed creare Deus potuit. Individuam igitur quamlibet rem « possibilem » merito non dixeris, nisi rerum seriem quamdam ut possibilem antea conceperis.

Quod autem ad boni ideam attinet, tres bonitatis[2] formas Deum concipere Leibnitius putare videtur. Metaphysicum primum est bonum « quod in non intellegentium perfectione consistit »; physicum, secundum, quod « ad substantiarum intellegentium commoda » pertinet; morale denique « quod de earum actionibus virtuosis et vitiosis quo « malum culpæ pertinet accipitur[3] ». Quas boni species Deum concipere simul atque sui ipse conscius sit : nam ipsam Dei essentiam cum absoluti boni natura confundi, et, cum semet ipse perfecte Deus cognoverit, diversas boni simul formas percipere.

1. *Corr. avec Arnault*. Gerh., t. II, p. 49 (1686).
2. *Causa Dei asserta*. Gerh., t. VI, p. 443.
3. *Ibid.*, p. 443.

Omnium igitur possibilium quasi geometricum locum divinum esse intellectum; eorum autem scientiam habere simplicis intellegentiæ[1]; quam scientiam nunquam augeri minuive posse, cum Deus plene semper omnium quæ exsistere possint fuerit futurusque sit conscius.

*
* *

Ut perfectum intellectum, sic et voluntatem prorsus perfectam Deum habere Leibnitius asseverat; quod esse necessarium patet. Nam et perfectam esse posse voluntatem cum ad bonum perfectum ferri possit, et Deum, si omnino perfectus sit atque voluntatem habeat, admodum perfecta frui voluntate statuendum est.

His autem rebus positis, duos divinæ voluntatis status, alterum voluntatis « antecedentis » seu « præviæ », alterum voluntatis « consequentis » seu « finalis » Leibnitius esse contendit[2].

Cum enim perfecta divina voluntas sit, sua natura ad bonum absolutum ferri, omnia igitur quæ vel metaphysica vel physica vel moralia bona sint voluntatem divinam velle. Quem voluntatis statum « voluntatem antecedentem » dicit Leibnitius. Illud autem notandum est quod, cum ipse Deus cum absoluto bono confundatur, semet ipsum sua antecedenti voluntate omnino velit. At semet ipsum Deum iterum creare non posse : Deum, alterum Deum a se ipso atque sui ipsius consimilem generantem non nisi absurde concipi. Ergo Deum id, quod antecedentis suæ voluntatis verum objectum sit, omnino efficere non posse.

Inde alterum illum voluntatis statum quem voluntatem consequentem Leibnitius dicit. Cum universum, non Deum, Deus tantum creare possit, imperfectum velit aliquid

1. *Causa Dei asserta*. Gerh., t. VI, p. 440.
2. *Ibid.*, p. 442.

objectum esse necesse. Diversas ergo possibilium universorum ideas quas mente concipiat, eum inspicere. Nec dubium quin, si possibilia omnia simul compossibilia essent, omnia simul quæ bona sunt crearet. Nam illum optimum esse mundum « per quem maxima fiat possibilium productio[1] ». Cum autem non possibilia omnia compossibilia dici possint, Deus inter diversa possibilia universa quæ concipiat delectum habeat oportere. Sed cum absolutum bonum antecedenti sua voluntate velit, optimum inter possibilia universa Deum seligere atque creare. Nec dubitandum quominus in illo universo et metaphysica et physica et moralia mala plura versentur; quæ non velle Deum, sed permittere[2]. Bona enim, quia bona sunt, Deum, ut sint, decernere; mala autem esse sinere, quia, si non essent, et bona non essent.

Sic ab intellectu divino simul atque a divina voluntate, divina decreta pendere Leibnitius putat. Nec, ut vera dicam, nisi abstracte divinum intellectum a voluntate divina separari posse contendit : quippe qui germanice scripserit : « Solches alles ist bei Gott auf einmal im höchsten Grad beisammen[3]. » Attamen non immerito de iis separatim cogitat qui ea introspicit.

*
* *

Illo autem voluntatis suæ decreto unam rerum possibilem seriem sponte sua ad exsistentiam pervenire Deum tantummodo permittere affirmat Leibnitius. Illud enim possibilium esse proprium quod in intellectu divino haudquaquam

1. *De rerum origin. radicali.* Gerh., t. VII, p. 304.
2. « Unde Thomas de Aquino, post Augustinum, non incommode dixit Deum *permittere* quædam mala fieri, ne multa bona impediantur. » *Causa Dei asserta.* Gerh., t. VI, p. 444.
3. Gerh., t. VII, p. 112.

inertia jaceant, sed, cum in eis vis quædam sit, ad exsistentiam tendant. « Agnoscere debemus, inquit Leibnitius, eo « ipso quod aliquid potius exsistat quam nihil, aliquam in « rebus possibilibus, seu in ipsa possibilitate vel essentia « esse exigentiam exsistentiæ, vel (ut sic dicam) prætensio- « nem ad exsistendum, et, ut verbo complectar, essentiam, « *per se*, tendere ad exsistentiam. Unde porro sequitur, « omnia possibilia seu essentiam, vel realitatem possibilem « exprimentia pari jure ad exsistentiam tendere, pro quan- « titate essentiæ, seu realitatis, vel pro gradu perfectionis « quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam « essentiæ quantitas[1]. » Quod, alio loco, Leibnitius sic demonstrare conatur. « Haec propositio : omne possibile « exigit exsistere, probari potest a posteriori, posito aliquid « exsistere; nam, vel omnia exsistunt, et tunc omne possibile « adeo exiget exsistere ut exsistat, vel quædam non exsistunt, « tunc ratio reddi debet cur quædam præ aliis exsistant. « Hæc autem aliter reddi non potest quam ex generali « essentiæ seu possibilitatis ratione, posito possibile exigere « *sua natura* exsistentiam, et quidem pro ratione possibili- « tatis, seu pro essentiæ gradu. Nisi in ipsa essentiæ natura « esset quædam ad exsistendum inclinatio, nihil exsisteret; « nam, dicere quasdam essentias hanc inclinationem habere, « quasdam non habere est dicere aliquid sine ratione, cum « generaliter videatur exsistentia referri ad omnem essen- « tiam eodem modo[2]. » Ut igitur Dei essentia sponte sua ad exsistentiam inclinat, atque cum nihil impediat, necessario Deus exsistit, sic « dici potest omne possibile exsisti- « turire prout scilicet fundatur in Ente necessario actu « exsistente, sine quo nulla est via qua possibile perve- « niret ad actum[3] ».

1. *De rerum orig. radicali.* Gerh., t. VII, p. 303.
2 Gerh., t. VII, p. 194.
3. *Ibid.*, t. VII, p. 289.

Itaque Deum, cum quæ possibilia actu exsistere debeant, quæ non, judicet, et universum unum ab essentia in exsistentiam transire sinat, nihil aliud statuere quam ut jure compossibilium quædam series ad exsistendum conetur, immerito autem ceteræ. Quod gallice Leibnitius scribit : « Cette « raison (du choix de Dieu) ne peut se trouver que dans la « convenance ou dans le degré de perfection que ces « mondes contiennent, chaque possible *ayant droit* de pré« tendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enve« loppe[1]. »

Non igitur exsistere omnia quæ possibilia sint : ne omnia quidem exsistere quæ, si separatim inspexeris, bona vel etiam optima sint. Illa tantum fieri quæ compossibilia sint atque meliora in summa quam ulla quævis alia compossibilium series. Nec tamen ipsis possibilibus illum quem ad exsistendum conatum habeant Deum tribuere, cum, ut gravia ad terrestre centrum, sic possibilia sponte sua ad exsistentiam tendant. Idcirco, cum Deus unam rerum seriem creare decernat, impedimenta tantummodo tollere quæ illi seriei obstarent[2].

III

Nunc itaque quomodo divina voluntas agat patefactum videtur.

Intellectum divinum ex ideis possibilium compossibiliumque atque ipsius boni constare Leibnitius putat : quas æternas esse ideas atque e natura divina, adeo ut, non modo eas Deus creare non potuisset, verum etiam, si non essent, ipse non esset.

Deum voluntate sua bonum absolutum natura velle, sed

1. *Monadologie*, par. 54.
2. Cf. Boutroux. *Intr. à la Monadologie*, p. 85.

cum Deum alterum creare non queat, optima rerum possibilium series sit, decernere.

Voluntatis autem divinæ decretum nihil plus efficere quam ut esse permittat quod ad exsistendum jam conetur. Etenim possibilia sponte ad exsistentiam tendere. Ergo, ut qui funem quo grave aliquid suspendatur secet, id cadere sinere, sic Deum possibilia quod facere jam conarentur tantum decreto suo permittere.

Quibus positis principiis, quo sensu Leibnitius et Deo et homini libertatem tribuat, rebus contra ceteris abnuat facile intellegemus.

CAPUT TERTIUM

DE HUMANA DIVINAQUE LIBERTATE

CUR LEIBNITIUS DEO ATQUE HOMINI LIBERTATEM TRIBUAT CETERIS AUTEM REBUS NEGET

I

Nunquam fortasse clarius suam de humana divinaque libertate sententiam Leibnitius professus est quam cum hæc proposita scripsit : « Si l'on oppose libre à nécessaire, « il n'est autre chose que ce qui est contingent, pourvu « qu'il se fasse ensuite de la délibération. Si on l'oppose à « la contrainte, libre est une suite de la nature de la chose « autant qu'elle enferme une puissance, et, en ce sens, on « est d'autant plus libre qu'on est plus déterminé de soi- « même à bien faire. Je tiens que Dieu et nous sommes « libres, *suo quisque modo*, de toutes ces deux façons ; entiè- « rement, suivant la première, et à mesure de notre perfec- « tion, suivant la seconde[1] ». Quis autem illarum sensus enuntiationum sit explicare nunc nobis in promptu est.

Tres, ut vera dicam, e prioribus propositis sententiæ extrahi posse videntur, inter quas prima ad similitudinem

1. *Corr. avec Burnett.* Gerh , t. III, p. 168 (1695).

humanæ atque divinæ voluntatis attinet, cum, ex antecedentibus dictis, concludi possit contendere Leibnitium contingentia spontaneaque, quamvis suo quodque modo, humana divinaque esse decreta; secunda vero significat quid inter humanæ, divinæ, diversorumque hominum voluntatis libertatem intersit, cum eo majore libertate agere quemque quo perfectior sit Leibnitius arbitretur; tertia denique designat quid humanæ divinæque voluntatis libera decreta atque ceterarum rerum agendi modum distinguat, cum eas tantummodo liberas Leibnitius dicat substantias quæ deliberent antequam agant.

Quæ tria proposita quid vere significent, curque a Leibnitio accepta sint nobis inspiciendum esse videtur.

II

Quo sensu, Deum prius, deinde hominem liberum Leibnitius dicit, cum eamdem utrique spontaneam contingentemque voluntatem assignat, utrumque tamen « suo quemque modo » liberum esse arbitratur? Quod optime explanavisse videtur, cum « inclinari » non « necessitari » agendi rationibus divinam humanamque voluntatem affirmavit.

*
* *

Etenim, Leibnitianis positis sententiis quas in priore capite rettulimus, facile intellegitur quomodo illa verba cum divinæ voluntatis natura conveniant.

Namque nullo modo *coactum*, sed contra omnino *spontaneum* divinum esse decretum patet. Cum enim ad exsistendum possibilia conentur, neque tamen exsistant nisi Deus permiserit, ea fieri Deus sinit, quia bonum absolutum vult : unde fit ut seriem rerum possibilem unam

ceteris anteferat. Igitur, cum non idea cujusdam possibilis ad agendum divinam voluntatem cogat, sed semet ipsa ad volendum ferat divina voluntas, idea « possibilis » pro occasione, non pro causa divini decreti habenda est. Sed, quanquam agit Deus, neque agitur, et omnino spontaneum divinum est decretum, inclinat tamen divinam voluntatem cujusque possibilis idea. Nam, res quæque, ubi concepta est, cum certo bonitatis gradu apparet. Deus autem, quoniam absolutum bonum voluntate antecedenti vult, cum possibile quodque a parte ceterorum concipit, prout illud possibile ei bonum apparet, semet ipse fert ad sinendum ut illud exsistat; prout contra illud possibile ei malum videtur, semet ipse fert ad illud rejiciendum. Quod quidem divina prima absoluti boni voluntate plus quam ipsius possibilis natura explicatur. Cum igitur idea cujusque possibilis occasio sit cur ad agendum semet ipsa divina voluntas inclinet, non immerito Deum possibilium ideis inclinatum esse dici potest.

Dum autem inclinatur, non necessitate metaphysica quadam divina voluntas rapitur, si quidem metaphysice necessarium est « cujus contrarium contradictionem implicet ». Aliud enim universum atque quod est, sine contradictione, Deus creare potuisset. Sunt enim, prius, universorum possibilium ideæ in intellectu divino innumeræ; nec cum unum possibilem Deus creavit mundum, ceteri inde minus possibiles sunt : non enim ideo contradictionem implicant. Deinde non metaphysice absurdum fuisset, si aliud universum Deus eligere voluisset : quippe qui, si velit, bonum absolutum non velle Deus possit[1]. Quod autem fore ut nullo modo velit unquam, cum optimus sit, satis patet. Inde concludendum non metaphysica

1. « Potuit absolute; non potuit hypothetice, ex quo decrevit omnia sapientissime agere et ἁρμονικωτάτως. » *Corr. avec des Bosses*, t. II, p. 496 (1715).

ulla eum necessitate obrutum, sed omnino bonum esse. *Contingens* idcirco Dei decretum quo universum creat, neque ex ulla metaphysica necessitate manat, quamvis e morali pendeat. Nam haudquaquam contradictionem si mundus alius creatus sit atque revera est, sed, ut scripsit Leibnitius, « imperfectionem sive absurditatem moralem » implicet.

Non igitur *indifferens* Dei arbitrium cum ab intellectu ejus ac voluntate simul pendeat, sed *determinatum* : neque *coactum* cum possibilium ideæ occasiones cur agat non causæ sint, sed *spontaneum*, ac *deliberatum* : nec *necessarium*, sed *contingens* cum aliud atque est esse potuisset si Deus voluisset; voluisset autem Deus si minus bonus esset. Itaque liber, cum libertas necessitati opponatur, deliberatione addita, Deus non immerito dici potest. Nam quandoquidem liber est qui semet ipse ad agendum fert, illud voluntatis divinæ esse proprium apparet, cum acta omnia faciat quia « omnia sapientissime agere » decrevit. Ex quo satis intellegitur quid significaverit Leibnitius cum scripsit : « inclinant » possibilia voluntatem divinam, non « necessitant ».

*
* *

Eadem vero verba quo sensu etiam humanæ voluntati apta sint, etsi obscurius videtur, intellegi tamen potest.

Spontaneum, non *coactum* esse humanum arbitrium jamjam in primo capite diximus. Etenim cum humanam voluntatem agendi rationes non ut libram pondera trahant, atque decretorum occasiones, non causæ sint, nosmet ipsi ad agendum ferimus, non rebus compellimur. Ergo non magis quam divinum, nostrum coactum est arbitrium.

Cum tamen illa diximus, non satis nobis rationem reddidimus qualis humana sit spontaneitas. Quidquid enim sit,

substantiam esse Leibnitius opinatur. Omnis autem substantia vis quædam est spontanea. Cum enim sint compositæ res, illæ esse non possent, nisi « Monades » essent. Nam ut, pluribus rebus compositæ res exsistant, et non compositæ sint res necesse est[1]. At, cum quidquid extenditur divisibile sit, nulla materia extensa « Monas » dici potest, unde sequitur ut Monas quæque spiritualis sit[2]. Quibus rebus positis, nullam Monadum in Monades externam esse posse actionem liquet, si quidem a foris in rem quamdam agere quivis non potest nisi illius rei partes commoveat[3]. Nullas autem cum Monades habere partes appareat quia Monades sunt, nihil extrinsecus in Monades agere aut intrare posse Leibnitius opinatur. Est tamen in Monadibus aliquid, utpote quæ, si nihil essent, nullo modo exsisterent neque res distinguerentur[4]. Porro, quod in Monadibus inest continuo mutari arbitrandum est; etenim, nisi Monades semper mutarentur, non posset intellegi cur omnia in universo nulla intermissione commutentur[5]. Ergo, cum Monas spiritualis sit, in ea inest « perceptio »; quid enim in spirituali quadam re inesse et commutari potest, nisi quod percipitur[6]? Cum autem in Monadem nihil e foris intrare neque extrinsecus eam commutare valeat, principium ei internum inesse necessario arbitrandum est quo Monadis cujusvis mutentur perceptiones[7]. Quod principium Leibnitius « appetitum » nuncupat.

His autem rebus positis, qualis sit humana spontaneitas mente facillime comprehendi posse videtur. Cum enim

1. *Monadologie*, par. 2.
2. *Ibid.*, par. 3.
3. *Ibid.*, par. 7.
4. *Ibid.*, par. 8.
5. *Ibid.*, par. 9 et 10.
6. *Ibid.*, par. 12 et 14.
7. *Ibid.*, par. 15.

homo quisque Monas sit perceptione et appetitu prædita, ejusque perceptio « intellectus » atque appetitus « voluntas » dici debeat, quidquid in intellectu hominis cujusdam versatur ex ejus intima vi spontanea emanat (unde enim nisi ex ipsa Monadis cujusdam percepta orirentur?). Quidquid vero voluntate ejus fit, et iis rebus quas percipit et præsenti appetitus ejus statu pendet. Sunt enim percepta occasiones agendi quæ appetitum inclinant : appetitus autem nostri præsens status vera agendi causa. Quæ cum ita sint, quis demum dubitet quin omnino spontanea sint humanæ decreta voluntatis? Cum enim sponte sua res homo percipiat, perceptisque rebus hominis voluntas, dum agit, inclinetur, non cogatur, admodum sponte sua omnia facta homo facit.

Itaque divinæ humana voluntas persimillima est, quando sponte intellectus homini rationes offert cur agat, atque sponte voluntas, his rebus conceptis, se ad agendum fert. Ergo, ut divina, sic prorsus spontanea humana voluntas.

Nec minus contingentia decreta humanæ quam divinæ voluntatis existimanda esse videntur.

Illud enim contingens dicendum est « cujus contrarium non implicat contradictionem ». Patet autem, si ego aliter egissem atque revera egi, non implicare contradictionem, quandoquidem decretum meum physice tantummodo, seu hypothetice necessarium est. Namque haud dubitandum est quin, mundo illo creato qui exsistit, aliud facere non possim quam quod facio. Nam et ideas tales me concipere quales mihi in mentem veniunt et illis me inclinari necesse erat, ut universum illud, quod est, exsistat. Sed illud exsistere haudquaquam necessarium erat. Etenim, cum permultæ possibilium universorum ideæ in divino intellectu versentur, nec ea universa minus quam ille noster mundus possibilia sint, nullo modo contradictio implicetur,

si aliud factum esset universum. Quandoquidem autem ego aliter egissem si alius creatus fuisset mundus, non metaphysice necessario facta mea facio. Ergo *contingentia* sunt decreta humana quia et contingentia divina decreta. Nec dubium quin malum foret, ut non agam sicut ago, quod tum universorum optimum non creatum fuisset. Implicaret igitur « imperfectionem seu absurditatem moralem » si quas facio res non facerem. Non minus tamen contingens arbitrium humanum existimandum.

Itaque ut divina, sic et humana, *spontanea*, *contingens*, *deliberata* ideoque *libera* dici voluntas debebit.

*
* *

Non tamen omnino eodem modo liberam quia spontaneam eam atque divinam voluntatem Leibnitius esse declarat. Quod quidem satis apparebit, si modo intentius introspexeris.

Etenim, non admodum iisdem rationibus quibus divina voluntas, humana ideis quas concipit inclinatur.

Nam, cum Deus omnium possibilium ideas in intellectu habet, de iis cogitat, quia de iis non cogitare non potest. Idea autem possibilis cujusvis inclinatur, quia quid in illo possibili vere bonum sit *omnino scit*, atque « sapientissime agere et ἁρμονικωτάτως » [1] ex æternitate decrevit. Homo vero quivis, cur, cum agendi rationes quasdam, eas potissimum, non alias concipit? Atque cum inclinatur eis, cur inclinatio fit? Quippe qui non, sicut Deus, ideas ex æternitate in intellectu habeat. Sin autem inclinatur quia rationes quæ in ejus animo versentur bonæ illi esse videntur, ei stat sententia, non quod *sciat* quod bonum sit, sed quia bonum

1. *Corr. avec des Bosses*. Gerh., t. II, p. 496 (1715).

aliquid *judicat atque sentit.* Si quis ergo intellegere omnino velit cur iis rationibus inclinetur homo quibus inclinetur, eum examinare oportet prius cur homo, dum rationibus quibusdam inclinatur, eas potissimum concipiat, posterius, cur illas esse bonas rationes judicet ac sentiat.

Patet autem hominem quemque, dum sponte sua res percipit easque bonas esse judicat ac sentit, ea facere *quod est qualis est.* Etenim si in aliqua Monade idea quædam ideam alteram in mentem adducit ut ideæ ideis concatenentur, in prima Monadis cujusque natura omnium ejus cogitationum origo exquirenda est. Eodem modo, si voluntatis humanæ præsens status ex omnibus ejus antecedentibus decretis pendet quæ ipsa et e perceptionibus Monadis et e præcedenti quodam humani appetitus statu pendebant, e primo igitur cujusvis hominis voluntatis statu ultima actuum ejus omnium ratio partim exhauriunda est. Sic, si homo quilibet rationibus quibusdam, certo tempore, ad agendum inclinatus egerit, cur illa eveniant e cognoscenda prima ejus natura explicandum est.

Facillime autem cur aliquis sit qualis reipsa est, positis quæ superiore diximus capite, intellegere poterimus. Cur enim talis ego sum, vel, ut aliis utar verbis, cur et hoc meo intellectu fruor, et hac mea voluntate ornatus sum? Quia, si qua Leibnitio fides, primo, Monas quæ ego sum, universi cujusdam possibilis pars erat; deinde, illud universum omnium possibilium optimum erat; denique non poterat optimum universorum exsistere, nisi ipse exsisterem: unde sequitur ut talis ego sim quia, nisi exstitissem, malum futurum fuisset.

Igitur cur id temporis hanc agendi rationem concipio, vel hac ratione voluntas mea inclinatur? Quia intellexit Deus fore ut id temporis, hac agendi ratione concepta inclinarer, atque illi hoc bonum visum est.

Idcirco, nulla agendi ratio meam venit in mentem, atque

voluntatem meam inclinat, nisi et Deo possibilia hæc omnia visa sint et ita ejus voluntatem inclinaverint ut me exsistere sineret. Quidquid igitur voluntatem meam inclinat, eam ideo tantummodo ad agendum fert, quia antea divinam voluntatem inclinavit.

Omnia tamen quæ voluntatem meam inclinant et quæ ago non eodem modo divinam inclinaverunt voluntatem ut iis incliner illaque velim.

Cum enim rationes agendi bonas concipio illisque inclinor, bonus ego sum. Cum igitur Deus inter possibilia me illas concipientem rationes illisque inclinatum concepit, ejus voluntas ad sinendum inclinatur ut possibilis ego exsistam: utpote qui, cum bonum absolutum velit, bono quoque possibili ad permittendum inclinetur ut universum, cujus pars est illud possibile, exsistat. Cum vero contra rationibus malis agendi conceptis inclinor, malus ego sum. Igitur, cum Deus inter possibilia me sic prave agentem cernit, hoc ipso ad universum, cujus pars ego sum, non creandum inclinatur. Sin autem necesse est ego exsistam, ut possibilium optimum universorum exsistat, Deus permittit ut malis rationibus ad male agendum incliner, id est, ut malas ad agendum rationes bonas esse existimem ac sentiam: unde intellegitur me, rationibus diversis, iis inclinari quibus voluntas mea inclinatur.

Rationes enim tantum certas ad agendum concipio, illisque mea voluntas inclinatur, cum aut ipsum meum possibile decretum Deo bonum visum est, aut, quamvis malum sit, necessarium id esse arbitratus est ut optimum universum exsisteret[1].

Sic quid inter spontaneitatem divinæ atque humanæ

1. « L'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions. » *Théod.*, t. VI, p. 290.

voluntatis intersit satis intellegimus, si quidem nihil voluntatem nostram nisi antea divinam aliquo modo sive aliqua, sive nulla re interposita inclinaverit. Ita absoluti boni natura uniuscujusque nostrorum naturam decretorum sola explicare valet. Sed ne inde colligas minus spontaneum humanum quam divinum esse decretum minusve contingens; sed et spontaneum est et contingens « alio modo » atque divinum est decretum; quandoquidem verba eadem, « inclinant » rationes ad agendum voluntatem, non autem « necessitant », et de divina et de humana voluntate, sed non prorsus eodem modo vera sunt.

Pares voluntatem humanam divinamque Cartesius esse voluit, dum liberum arbitrium quod « quasi indivisibile quid est » Deo atque homini tribuit. Consimiles eodem modo eas Leibnitius dicere merito potest, non autem eodem sensu.

III

Quibus nunc gradibus inter se differre humanam, divinam, diversorumque hominum libertatem Leibnitius existimat?

Eo liberius unumquodque *ens* esse arbitratur quo sit perfectius : quam sententiam explicat cum eo liberius id esse contendit quo semet ipse ad bene agendum magis determinet.

Quid igitur inde vere significet intellegemus si sensum verbi libertatis, cum, ut dicit Leibnitius, coacto opponitur, satis antea compertum habuerimus.

Illud, ait, hoc sensu liberum dici debet : « qui est une suite « de la nature de la chose, autant qu'elle renferme une puis- « sance ». Quibus verbis significatur liberum esse, prius,

illum qui semet ipse ad agendum ferat, id est spontaneus in agendo sit, posterius, si penitus rem perspexeris, illum *qui ita agat ut si quis ejus actionis veram inquirat rationem, ea in agentis natura, non alias reperiatur.* Ille enim eo magis potentiam ut aliquid certum agat, in se habet, quo facilius ex eo cognoscendo actio ejus explicari potest. Quod minime mirum judicandum est : namque liberum illum esse qui suæ actionis vera sit causa satis patet. Quod etiam ex hoc Leibnitiano proposito eminet, cum libertatis gradus e gradibus perfectionis pendeant, « quo plus subs-« tantiæ sunt *per se* determinatæ et ab indifferentia remotæ, « eo sunt perfectiores[1] », — ergo liberiores.

Quibus positis rebus tres libertatis gradus distinguendos esse apparet, quandoquidem primo admodum libera Monas dici debet cujus actio *tota* explicari possit, si modo ipsam Monadem introspexeris; secundo partim libera dici Monas quævis debebit cujus actio *partim tantummodo* ex ejus natura explicetur nec perfecte nisi quibusdam externis antea cognitis rebus intellegi possit; tertio, denique, inter partim liberas Monades, alteræ eo liberiores dici debebunt quo planius earum actiones ex ipsa agentis Monadis natura potius quam ex aliis rebus intellegantur, alteræ vero eo minus liberæ quo ex earum natura sola minus acta earum explicari possint.

His autem rebus perceptis, jam nunc promptum intellectu et in proclivi est cur Leibnitius libertatis gradus e gradibus perfectionis pendere judicet, atque eo liberiorem esse hominem asseveret quo melius agat.

Etenim, si quis cur Deus agat sicut agit sibi veram red-

1. *De libertate.* Gerh., t. VII, p. 109.

dere rationem volet, duas causas, priorem ejus intellectus voluntatisque, posteriorem absoluti boni naturam, eum oportet obtestari. Quia enim absolutum vult bonum, et cetera, id est talem mundum qualis est, vult una Deus. Sed quatenus ab intellectu ac voluntate Dei divina actio pendet, per divinam naturam explicatur. Neque minus, cum a natura boni absoluti, a divina natura pendet, nam, cum absolutum sit bonum ipse Deus, absoluti boni idea nihil aliud nisi ipsius Dei in Deo idea est. Igitur, dum absolutum bonum Deus in agendo vult, semet ipsum, neque ullam vult rem aliam : quod Leibnitius confirmare non dubitat, quippe qui, amore absoluti boni, id est amore Dei, omnia quæ faciat Deum facere persæpe contenderit : « Dei finis, sive scopus est lætitia propria, « seu amor sui [1]. » Atque eodem loco. « Deus creaturas et « maxime mente præditas creavit propter gloriam suam « amore sui [2] »

Quæ cum ita sint, *ex ipsa sola Dei natura* explicatur quidquid Deus facit; qui, dum bono asservit, sibi soli reipsa asservit. Quia talis est Deus, neque ulla alia causa adhibita, illud agit quod agit. Ergo perfecte et absolute liberum eum oportet dicamus, utpote cujus perfecte et absolute actionis causa intellegenda sit, cum ejus natura plane percepta erit; ut, ad summam, nedum actionis Dei ulla sit externa causa, ipse decreti sui sola ratio sit. Quod conclusum ex absoluta ejus naturæ perfectione colligitur. Nam tantum quia perfectus est absolutum bonum sive semet ipsum semper novit atque vult Deus : quia igitur perfectus tantummodo sic agit ut quidquid facit e sola ejus natura cognoscenda explicari possit. Ergo perfectio divina divinam libertatem implicat perfectam.

1. Gerh., t. VII, p. 74,
2. *Ibid.*

Quod si nunc a Deo ad hominem transierimus, nullum unquam hominem absolute liberum dici posse apparet. Cur enim homo quivis acta faciat jam ante diximus; quia is est qui est. Is autem est quod pars optimi est universi atque omnia optime facere Deus decrevit. Itaque, si quis penitus quibus causis homo quivis acta sua velit ac faciat cognoscere sibi proposuerit, non sola agentis natura cognita hæc acta explicari, sed etiam ea partim ac quadamtenus Dei natura effici confiteri cogetur. Nam, etsi homo, cum agit, spontaneus est, id est, a se ipso ad agendum determinatur, tamen non esset qualis revera est, neque semet ipse sponte, ut facit, ad agendum determinaret, nisi Deus absolutum voluisset bonum optimumque universorum creavisset. Hominis ergo cujusvis actionem partim tantummodo, si eum solum cognoveris, explicare poteris, quippe quæ plane explicari non possit, nisi et divina natura cognita.

Idcirco ne forte credas hominem divinæ pari libertate præditum esse; cum enim quidquid imperfectum est e perfecta natura manet, non omnino solutum, ideoque liberum dici potest. Quæ hominum naturalis omnium condicio est.

Nec tamen omnibus hominibus entibusque parem minutam esse libertatem existimandum. Immo sunt creaturarum libertatis gradus.

Etenim cum homo quivis bene agit, id est non perperam quas concipit agendi rationes bonas esse judicat ac sentit, vere perfectus dici potest. Habet enim veræ boni naturæ claram distinctamque perceptionem. Cum vero male agit, id est perperam quas concipit agendi rationes bonas esse judicat ac sentit, imperfectus dici debet. Nullam enim veræ boni naturæ claram distinctamque perceptionem habet. Acta autem bonus atque malus homo sic facit quia uterque is est qui est. Sed porro is uterque est quia eum esse necesse

erat ut optima rerum series exsisteret. Ergo, ut mali, sic boni hominis actionis ultima ratio e divinæ voluntatis atque boni absoluti natura explicatur.

Magno tamen intervallo boni hominis actionis causæ et mali distant.

Cum enim Deus possibilia universa antequam unum exsistere permittat, mente percipit, quia tum hominem bene de bono sentientem atque judicantem, bene igitur agentem cernit, inde ad seriem rerum illam cujus is bonus homo pars est, creandam inclinatur. Igitur si illud ut exsistat universum Deus decernit, non modo boni hominis actio possibilis partim decreti divini causa positiva dici debet, verum etiam eo magis illius actionis idea divinam voluntatem inclinat quo ipsa perfectior est, quandoquidem pro summa perfectionum quas involvit universum quod creat exsistere Deus decernit. Si quis igitur causas *omnes* inquirat actionis hominis cujusdam qui quidem bene agat, id est perfectissimus sit, illum confiteri necesse est eam non omnino sane, sed multum ab ejus natura pendere. Nam cum homo bonus, dum agit, id faciat quia eum exsistere Deus voluit, cumque Deus voluerit quia bona ejus actio erat, natura actionis boni cujusdam hominis plurimum ad eam efficiendam valet. Si quis ergo inquisiverit qua causa boni hominis actio fiat, eam magna ex parte boni agentis essentiam esse inveniet. Itaque cum magna ex parte per ejus naturam, parum autem per aliarum naturam rerum actio ejus explicetur, bonus vir magna ex parte actionis ipsius causa dici debet, ergo liberrimus.

Nec infitiandum est quin quo perfectior eo liberior unusquisque sit, quandoquidem eo magis suæ ipsius actionis homo quidam causa est quo pronius ejus actionis idea divinam voluntatem ad rerum seriem cujus pars is est creandam inclinavit. Namque eo magis exsistentis universi, ergo suæ ipsius exsistentiæ actionisque causa existimari debet.

Liberrimus igitur hominum homo perfectissimus seu optimus dicendus. Etenim nonne ille liber qui vera suæ actionis causa est, atque eo magis homo quisque suæ ipsius actionis causa dici debet quo pronius sua perfectione Deum ad universum seque creandum inclinaverit ut agat sicut reipsa agit?

Cum contra Deus inter possibilia universa male agentem cernit hominem, ad rerum seriem, cujus is pars est, rejiciendam inclinatur, nec eum hunc in modum agere permitteret nisi id necesse esset ut optima rerum series exsisteret. Quod enim imperfectum malumque est propter hanc unam Deus causam permittit quod ejus rei exsistentia boni superioris condicio est. Cujus rei ut exemplum proferam, si ut Monas quædam perfectissima exsistat, et aliæ Monades omnino imperfectæ necessariæ sunt, Deus has ut illa sit exsistere permittet. Si quis igitur cur homo aliquis male agens actum quoddam faciat intellegere voluerit, ille ejus actionem, non solum ex eo atque Deo cognoscendo, sed et aliis contingentibus bonis cognoscendis rebus, quarum mali hominis actio condicio erat necessaria, explicare debebit. Non itaque magna ex parte, natura ejus considerata, hominis imperfecti actio explicatur, sed potius magna ex parte, natura quarumdam aliarum externarum rerum introspecta, ejus actionis rationem reddes. Cum autem id liberum dicendum sit cujus actio essentia ejus sola explicetur, et eo liberior unaquæque sit Monas quo magis e cognoscenda natura ejus actio intellegatur, Monadem quamque quo minus sit perfecta, eo minus esse liberam nos judicare oportet. Cum autem imperfectus sit homo qui male agit, minime idcirco liber, quandoquidem male agit, dici debet.

Quod verbis « agere » atque « pati » Leibnitius optime significavisse videtur. Nam, ut liberam esse, sic *agere* Monadem cum perfecta sit, *pati* vero cum sit imperfecta declarat; agere autem cum ejus natura possibili actio

quævis explicetur, pati contra, cum acta reipsa faciat ut naturæ aliæ exsistere possint[1]; vel, aliis verbis « agere » cum perfectione sua divinam voluntatem ad mundum qui exsistat creandum inclinaverit, pati vero cum, quamvis imperfecta sit, Deus eam ut aliæ sint Monades exsistere permiserit. Unde verbum « agere » eodem sensu quo « liberum esse », verbum autem « pati » eodem sensu quo « non liberum esse » Leibnitium illo loco usurpare patet. Agit enim Monas eadem de causa qua libera dicitur, id est, cum natura præcipue ejus actio explicatur : patitur vero eadem qua non libera : id est cum aliarum creaturarum naturæ actio ejus præcipue obnoxia est. Quod etiam confirmatur cum, ut libertatis, sic actionis et passionis gradus a perfectionis gradu, scilicet a distinctione perceptionis Leibnitius pendere contendat. Quæ satis ad probandum valere videntur cur actio cum libertate, passio vero cum servitudine apud Leibnitium confundi possint[2].

Inde duas præcipuas res concludere nos debere apparet.

Omnis prius non admodum perfecta Monas, quæ quidem *Spiritus* sit, tum libere, tum non libere agit. Omnis enim talis Monas imperfecta, partim claras ac distinctas, partim confusas perceptiones habet. Namque si claras tantummodo ac distinctas perceptiones haberet, non imperfecta, sed

1. *De libertate.* Gerh., t. VII, p. 109. *Monadologie*, par. 49 à 52.

2. « Nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage en tant que nous agissons avec une connaissance distincte, mais que nous sommes *asservis* aux passions, en tant que nos perceptions sont confuses. » (*Théod.*, t. VI, p. 288. Cf. *De libertate*, I. « Vel habent [substantiæ] determinationem *ex se ipsis*, eoque sunt potentiores et perfectiores; vel *determinantur aliunde* et eatenus aliis rebus servire coguntur. II. Eo major est libertas quo magis agitur ex ratione et eo major est servitus quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostræ naturæ; quo vero magis ex passionibus agimus eo magis servimus potentiæ rerum extranearum ». Gerh., t. VII, p. 109. — Quod Spinozanum esse jure confirmat Louis Couturat ; *Logique de Leibniz*, p. 218 en note.

perfecta esset; unde fieret ut cum Deo ipso confunderetur. Cum autem, ut perfecta, omnino distinctas Monas quædam perceptiones habet, agit atque idcirco libera dici potest ac debet; cum vero, ut imperfecta, non distinctas sed confusas habet, patitur atque idcirco non libera dicenda est. Itaque modo, cum claris ac distinctis ideis ducitur, acta libere facit, modo, cum confusis, vere servit. Eadem igitur Monas tum libera, tum non libera est, prout claras aut confusas quasdam perceptiones habet.

Deinde alias liberas, alias vero non liberas esse Monades nobis fatendum esse videtur, si quidem permulti sunt Monadum gradus[1]. Sunt enim primo Monades simplices sive Entelechiæ puræ, quæ totum quidem universum, sed confuse tantum percipiant : deinde brutorum Monades quæ conscientiam sui atque consecutiones habeant quæ rationem imitantur; posthac quas dicit substantias Leibnitius « Spiritus » quæ claras ac distinctas quasdam cogitent ideas; denique Deus claras ac distinctas tantum perceptiones habet. Hoc efficitur ut primo Deus solus admodum liber sit, deinde Spiritus partim liberi tantum dici debeant, ceteræ autem Monades non proprio sensu liberæ dici possint, cum agat Monas quædam quatenus distincte aliquid percipiat, nihil autem Entelechiæ primæ atque bestiarum animæ nisi confuse cogitent.

Inde prima est Leibnitio illius discriminis origo quo *liberas* divinasque humanasque actiones et *non libera* ceterarum rerum facta distingui contendit. Quod nunc satis ad explicandum valebimus.

1. *Monadologie.* par. 18 à 47.

IV

Difficillimum quidem Leibnitio erat, positis suæ de libertate sententiæ fundamentis atque illo principio quod pro certo habet « natura non facit saltus », enucleate statuere quibus rebus tribui, quibus vero et qua de causa negari libertas deberet.

Haud dubium Leibnitio videtur quin omnia in materia extensa, id est in mundo quem percipimus atque animo tenemus, fiant mechanice. Illud quidem Cartesium optime intellexisse; nec sane verum mechanicarum actionum invenisse principium, cum quantitatem motus eamdem semper in universo permanere judicaverit; at certe veri partem suspicatum esse, cum mechanice omnia in universo fieri asseruerit. Eum vero quasi a foris tantum res inspexisse, quippe qui pro rebus mera phænomena acceperit, et, cum mechanismi universalis principia pro metaphysicis veritatibus admittat, omnino erraverit. Ita philosophiam ejus nihil aliud esse quam « l'antichambre de la « vérité », ut si quis penitus res introspicere in animum inducat, philosophiam alteram Cartesianæ philosophiæ quasi superponere cogatur.

Etenim Cartesiana de mechanismo universali sententia tantummodo cum de materia materialibusque rebus agitur, vera esse videtur. Quid autem ex ea materia intellegendum est? Quam modo « merum phænomenum[1] », modo « bene fundatum[2] » phænomenum Leibnitius dicit : nullam enim unitatem habere nisi in spiritu illius qui eam percipiat; non « ens » esse, sed « semiens phænome-

1. *Corr. avec des Bosses*. Gerh., t. II, p. 435 (1712).
2. *Ibid.*, *Volder*. *Ibid.*, p. 275-276 (1704 ou 1705).

num ». Res tamen esse corpora, quia phænomena res dici possint[1] : revera phænomena mera quibusdam realibus respondentia substantiis, non vero substantias esse. Substantias autem illas esse res quibus corpora atque ipsa materia in intellectu cujusque percipientis hominis respondeant. Quod hunc in modum clarissime Leibnitius explicat. Nam in ipsa materia, « materiam primam », « secundamque » posse distingui. Materiam primam in extensione atque « antitypia » consistere atque « exigentiam esse extensionis » : quibus significat verbis nihil unquam materiale a quovis spiritu nisi sub ordine extensionis percipi posse. Etenim materiam « naturaliter exigere extensionem est partes ejus « naturaliter exigere inter se ordinem coexistendi[2] » : unde materiam primam in perceptis objectis « possibilium » perceptioni respondere concludi potest. Quod eo clarius est quod nunquam sola materia prima objicitur, sed non nisi abstracte sine materia secunda concipi potest[3]. Prorsus autem aliam esse materiam secundam, quæ ex omnibus qualitatibus constet, quæ, materiæ primæ adjunctæ, objecta percepta constituant, ut non possibilibus sed exsistentibus illa rebus respondeat. Itaque Deum, si velit, posse « per « potentiam absolutam substantiam creatam privare « materia secunda, non tamen posse eam privare materia « prima; nam faceret inde Actum purum qualis ipse « est solus[4] ». His autem positis, quæ sit illorum natura corporum de quibus universalis mechanismi principia vera sint facile colligi potest. Quæ non sunt substantiæ; ne substantiis quidem composita sunt, cum corpus sit « phæ- « nomenum *resultans* ex substantiis simplicibus quæ sola « unitatem et absolutam realitatem habent[5] ». Scilicet,

1. *Corr. avec des Bosses*, Gerh., t. II, p. 492 (1715).
2. *Ibid.*, p. 515 (1716).
3. *Ibid. de Volder Ibid.*, p. 282 (1706).
4. *Ibid. des Bosses. Ibid.*, p. 324 (1706).
5. *Ibid. de Volder. Ibid.*, p. 275 (1705).

omne corpus extensum Monadibus in perceptione pluribus respondet, easque in percipienti Monade exprimit : ergo, nequaquam esset nisi perciperetur ; essent vero Monades quibus respondeat. Itaque qui motus in corporibus fiunt, non veri exsistentium motus rerum sunt, sed eis tantummodo respondent eosque exprimunt.

Si quis ergo cur fiant quæ in corporibus fiunt intellegere universalisque mechanismi veras rationes perspicere voluerit, eum examinare oportet quæ sint veræ substantiæ, quomodo illæ agant, et quare demum agant sicut revera agunt.

Vires autem quæ sint et phænomenorum quæ in materia fiunt veræ causæ sint, nihil aliud quam Monades simplices, sive Entelechias primas Leibnitius esse existimat. « Vires « primitivas, inquit, nihil aliud esse posse quam tendentias « internas substantiarum simplicium, quibus certa suæ « naturæ lege de perceptione in perceptionem transeunt[1]. » Quæ Monades « non partes sunt sed fundamenta phænomenorum[2] ». Nam illas et quæcumque in eis vicissitudines sunt phænomenum quodque exprimit, ut ex illis resultet eisque respondeat. Phænomenorum igitur actionum legem ex unitatum lege substantialium nos deducamus oportet.

Quibus principiis acceptis, quomodo Leibnitius omnia quæ in mundo fiant non libere fieri dicere poterit? Si phænomeni cujusque Monas quædam vel Monades exsistentes fundamenta sunt atque cujusque in phænomenis actionis actio quædam in quibusdam effecta Monadibus origo est, quidquid in materiali mundo mechanice fit explicandum esse videtur quia quædam in Monadibus efficiantur. Utrum autem Monadem quamque liberam esse annon dicere Leibnitius debebit? Primo Monas quæque cum sponte in ea per-

1. *Corr. avec de Volder*. Gerh., t. II. p. 275 (1705).
2. *Ibid.*, p. 268 (1704).

ceptiones appetitusque sint ambobusque rebus impellatur, sponte sua agit; secundo, cum quid agit, contingenter agit, quandoquidem alio modo egisset si alius factus esset mundus; denique acta facit morali quadam necessitate impulsa, nam malum fuisset si aliud fecisset quam quod reipsa fecit, si quidem optima rerum series cujus pars est non exstitisset. Idcirco nonne liberam quamque Monadem dicere Leibnitius cogitur? Nonne apparens universale mechanismum, libertate universali vera adhibita, explicari necessario debet? Nonne omnia non mechanice nisi verbo, reipsa autem esse libera contendet?

Illud autem Leibnitius neque omnino recusavit, neque accepit, quippe qui, etsi « libertatis aliquem gradum[1] » ubique reperiri posse non negavit, non tamen acceperit omnes Monades esse liberas, id est omnia quæ in mundo fiant mechanica tantum videri, reipsa vero libera esse.

Etenim extrinsecus tantummodo res spectare qui omnia mechanice solum fieri contendant Leibnitius declarat; nam causis efficientibus et mechanicis non omnia satis intellegi : quemadmodum mechanicum aliquid ubique, sic et ubique morale aliquid exsistere, atque mechanicas res moralibus, non autem mechanicis morales explicari. Itaque mechanicum rerum adspectum e confusa, inadæquata imperfectaque rerum quæ non mechanice agant perceptione pendere ; cum finalium causarum regno respondeat efficientium regnum, in phænomenis alteras tantum, in rebus vero alteras esse veras, ut non natura, sed tantummodo gradu brutarum rerum actiones ab hominum differant. Ergo sub mechanismo universali aliquid remanere libertatis.

Verbum tamen « libertatem » Deo atque illis Mona-

1. *Corr. avec des Bosses*. Gerh., t. III, p, 355 (1708).

dibus quas « *Spiritus* » dicit solis omnino aptum esse putat. Cum enim intellegentiam esse libertatis animam asserat[1] hisque verbis libertatem designet : « libertas est spontaneitas « *intellegentis* »[2], tali proposito et brutis et materialibus rebus omnem libertatem tollit. Nam intellegentia in Monadibus cum claræ distinctæque fiunt perceptiones esse incipit, atque ille tantummodo intellegit qui Spiritus est, scilicet principiorum conscius est quæ sub rationis nomine imperant : « Itaque quod spontaneum est in bruto vel in alia « substantia intellectus experte, id in homine vel alia sub- « stantia intellegente altius assurgit et liberum appel- « latur[3] ».

Cur autem, ceteris Monadibus negatam, sic *Spiritibus* solis libertatem Leibnitius tribuat, duæ rationes esse videntur : quarum unam externam et quasi ad populum dixerimus, altera contra firmissimis philosophi nostri opinionum principiis respondet.

Quæ externa est facile intellegitur. Nam, cum ab intellegentia spontaneitatem contingentem compleri Leibnitius contendit ut libertas fiat[4], talibus verbis ex sola intellegentia, et judicium et ratiocinationem et deliberationem unde oriatur selectio, nasci posse confirmat. Quod quidem permultis locis intendit, cum scribit : « il y a de la contin- « gence dans mille actions de la nature, mais lorsque *le* « *jugement* n'y est point dans celui qui agit, il n'y a point

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 288.
2. *De libertate.* Gerh., t. VII, p. 108.
3. *Ibid.*
4. La liberté consiste dans : « l'intelligence qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération, dans la spontanéité avec laquelle nous nous déterminons, et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique et métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps ou la base ». *Théod.* Gerh., t. VI, p. 288.

« de liberté[1] ». Atque alio loco, de anima brutorum locutus quam nequaquam esse Spiritum dicit : « Car quoiqu'elle « ait du sentiment, elle n'a pas *l'entendement* qui renferme « la connaissance des raisons. Et c'est pour cela aussi que « les bêtes n'ont point de liberté[2] ». Quam opinionem etiam atque etiam statuit cum id tantum liberum esse ad Conringium scribit quod *post deliberationem* decernat quid sibi faciendum sit.

Quibus rebus positis, quare Leibnitius Spirituum decreta libera, aliarum vero Monadum non libera esse asseveret satis intellegitur.

Multum enim inter brutorum intellegentiumque Monadum actiones interest.

Etenim, primo, quæcumque intellectu privata Monas agit, neque deliberat, nec inter consilia seligit diversa quæ capi possunt, sed rebus confuse perceptis revera impellitur. Non mechanica tamen, sed spontanea ejus ad agendum inclinatio ex qua actio fit. Sed cum neque rerum determinantium, nec sui ipsius, dum semet ipsa determinat, illius generis Monas quævis conscia sit, cæca vere est atque spontaneo atque inintelligenti impetu suo, et momenta ad agendum percipit et appetitus format suos. Ergo, quoniam quare hoc aut illud faciat non intellegit, aliquid bruti ejus actio implicat. Monas autem cui aliquid sit intellectus, cum quæ sint ad agendum rationes distincte percipiat atque inter eas delectum habeat, et quæ faciat, et cur ea faciat perspicue novit; ergo, nedum sine conscientia et quasi obligatis oculis se ferat ad agendum, at contra et decreti sui conscia est, et quibus hoc decretum fulciatur rationibus compertum habet.

Fortasse etiam, explanata interpretando atque ultra quam ipse expressit deducta Leibnitii sententia, altiorem

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 122.
2. *Observ. sur l'article de Bayle* (*Rorarius*). Gerh., t. IV, p. 527.

atque magis reconditam invenire causam possimus cur intellegentia, ut ipse docet, anima sit libertatis. Etenim, verbi quadam interpretatione, liberum hunc dicere possumus qui quod vere velit faciat. Illud autem vere quæque Monas vult quod appetitu suo cupit : nec est dubium quin easdem res Monades velint omnes. Nam cum unaquæque « pars sit totalis », id est, universum totum, ut ipse Deus, in sua unitate percipiat, partim autem id obscure, partim clare et distincte in mente habeat, inde Monadis cujusque nascitur appetitus, propterea quod unaquæque omnia ut ipse Deus, clare et distincte percipere concupiscit, et quasi « parvus Deus » Monas quæque est, Deus verus fieri exoptans. His autem positis rebus, illas tantummodo Monades quæ intellectum quemdam habeant vere liberas, quo sensu ineunte paragrapho verbum hoc usurpavimus, fieri posse patet. Si enim intellectu omni privata Monas aliqua erit, quando neque quo veri sui tendant appetitus, nec qua via se vere divinam efficere queat, intellegere poterit, haudquaquam ergo libera fiet. Sin autem quid intellectus Monadi cuidam erit, quando et sui conscia fieri et universi, cujus pars erit, leges cognoscere valebit, semper ergo quæ voluerit facere atque idcirco libera vere dici poterit : quod quidem intellectui suo debebit quo libera, illo nostro sensu facta erit.

Sunt ergo jam graves quamvis externæ rationes cur liberos Spiritus, quod intellectu ornati sint, non liberas vero ceteras Monades Leibnitius jure dicere possit.

Est autem et major altiorque causa ex ipsis principiis quæ supra diximus exhauriunda. Etenim eo liberiores esse Monades diximus ex ipsa Leibnitii sententia, quo melius ex earum naturæ cognitione actiones explicentur. Diximus autem, cum quid clare atque distincte Monas quædam percipiat, ejus ideam Dei voluntatem inclinavisse ut uni-

versum cujus illa pars sit creare velit; ergo omnis Monadis quæ quidem clare ac distincte percipiat actiones magna ex parte ex ejus natura pendere; itaque eam, quatenus clare ac distincte percipiat, agere ac liberam dici posse; cum contra Monas quævis nihil nisi confuse percipiat, non quia talis sit eam a Deo creatam esse, sed quia, ut aliæ Monades exsisterent, necesse fuit illa exsisteret; cum igitur non a sua, sed ab aliarum natura Monadum actiones ejus pendeant, eam pati, nec liberam dici posse. — Quibus rebus positis, cur Leibnitius libertati intellegentiam necessariam esse affirmet enucleate perspicitur. Illa enim tantum Monas intellegentia prædita dici potest quæ claras atque distinctas perceptiones habeat; nam Spiritus soli aliquid intellegunt; qui a Monadibus ceteris hac una re distant quod rationem, id est claras atque distinctas perceptiones habent. Ubi igitur intellegentia, ibi libertas, nam ibi « actio » est. Cum autem Monas quævis, dummodo intellegentia, id est ratione privata sit, nunquam agat, semper vero « patiatur », ea nullo modo libera nisi perperam dici potest.

Ergo cum eadem in omnibus Monadibus sit spontaneitas, solæque substantiæ exsistentes Monades sint, qui res quæ in mundo fiant mechanice tantum fieri judicat, is perceptorum phænomenorum apparentia decipitur. Nam mechanicæ mundi actiones, ut ita dicam, morales spiritualium Monadum actiones exprimunt. Solæ autem Monades quæ Spiritus dici debeant, scilicet et judicent et ratiocinentur et deliberent, vere liberæ dici possunt: ceteræ contra haudquaquam nomine libertatis dignæ.

V

In apertam nunc lucem tota de libertate Leibnitiana sententia prolata esse videtur. Quam breviter his verbis contraxero.

I. — Deus, primo, omnino liber dicendus est, quia ejus actio quæ et spontanea est, et contingens, et intellegens, sola ejus natura explicatur; ergo propterea quod absolutum bonum est, et absoluta perfectio. Cum enim absoluto bono, nemini nisi sibimet ipsi inservit.

II. — Homo, secundo, liber est, quia ejus actio quæ et spontanea est, et contingens, et intellegens, ut partim Dei natura, ita partim quidem et ipsius natura explicatur. Intellegentiam enim, scilicet claras atque distinctas perceptiones homo quivis habet. Quo autem et melior et intellegentior est, et bono arctius inservit, eo liberior est : utpote qui, quo Deo perfectior in possibilibus apparuerit, eo majori fuerit adjumento, ut mundus, cujus pars est, exsisteret, atque ita suæ ipse actionis causa est.

III. — Mundo, tertio, quanquam non liber est, primus libertatis gradus, scilicet contingens spontaneitas est, quæ sub specie rerum mechanice agentium a nobis percipitur. Mechanicæ enim materiæ actiones phænomena mera sunt; non autem mechanicæ, nec magis liberæ, sed spontaneæ et contingentes actiones Monadum quibus illæ respondent.

Non igitur imperium esse in imperio hominem Leibnitius existimat : qua de re Spinozæ assentitur. Sed, apud Spinozam, homo naturæ pars esse dicitur quia omnia homoque ipse ex universali necessitate pendeant; nostrum vero apud Leibnitium homo et natura eidem legi parent, quia et hominem et naturam liberam esse arbitratur. Est enim, ut

in homine, sic in mundo, quidam libertatis gradus, et metaphysicæ necessitati nulla exsistens res, morali vero omnia quæ exsistunt obnoxia sunt.

Quam Leibnitius sententiam optime testificatur cum dicit : « Il y a du mécanique partout et du moral partout. » Est enim utraque res in Deo, quippe qui neque possibile facere impossibile, nec impossibile efficere possibile valeat, — quod mechanicum est, — atque, dum res facit, bonum sibi absolutum animo proponat, — quod morale est. — Est quoque utraque res in homine. Nam si universi cujusdam possibilis pars non fuisset, non exstitisset : unde eum quodam modo e mechanica re pendere apparet : sin autem optimæ rerum seriei pars non fuisset, immo maxime non creatus fuisset : unde et e morali quadam re eum pendere manifestum esse videtur. — Est denique utrumque in mundo : nulla enim res exstitisset nisi prius universi cujusdam possibilis, posterius possibilium optimi universorum perinde ac homo pars fuisset : ut in qualibet re mechanicum aliquid atque aliquid morale appareat.— Attamen cum in moralibus rebus gradus sint, quo magis moralibus rationibus res quælibet explicari potest, eo liberior dicenda est. Itaque Deus, quandoquidem bonum ipse absolutum est, absolute liber dici debet; homo vero, quo plures claras atque distinctas perceptiones habeat, eo perfectior liberiorque existimandus; denique substantiæ, quibus brutorum inanimarumque rerum figuræ in perceptione respondent, tam infima sunt perfectione præditæ, ut, cum non sui, sed aliarum creaturarum gratia creatæ sint, non liberæ dici debeant.

CAPUT QUARTUM

QUOMODO LEIBNITIUS ET EORUM QUI LIBERUM ACCIPIEBANT ARBITRIUM ET EORUM QUI DETERMINATAM ESSE VOLUNTATEM CONTENDEBANT THEOLOGICA CONTRADICTA DISSOLVERIT

I

Quæ ad demonstrandam opinionis suæ veritatem argumenta Leibnitium idonea judicavisse diximus non sola tamen eum ad illam pro vera accipiendam impulerunt; nam alias quasdam rationes ad theologicas moralesque res pertinentes sui tuendi dogmatis habuit.

Permultas, decimo septimo seculo, de humana divinaque libertate difficultates theologi atque philosophi agitare solebant.

Si quis enim liberum arbitrium homini tribuebat, extemplo rogabatur quomodo id et cum præscientia divina, et cum illa prædeterminatione quæ eam exsistere permittat, et cum divino concursu ordinario congruere posset.

Sin autem quis omnia in mundo ipsamque humanam voluntatem determinatam esse arbitrabatur, requirebant quomodo et concursus Dei extraordinarius, id est gratia miraculosa, et conatus hominis ad bonum agentis, et justi-

tia divina ipsaque ergo moralis scientia defendi possent.

Unde ille quem « labyrinthum de necessitate ac libertate » Leibnitius nominat, atque non minus quam « labyrinthum de compositione continui » implicatum esse existimat [1].

Inde tamen unumquemque evadere posse contendit, si principia quæ ipse de libertate defendat, pro certis antea acceperit.

II

Facillime enim humana libertas, dummodo eadem definitione explicetur quam Leibnitius adhibuit, cum divinis prærogativis consentire videtur.

* * *

Si liber est homo, aiunt quidam philosophi, quid homo quisque singulis vitæ suæ temporum articulis facturus sit Deus nullo modo prævidere potest, quandoquidem quicumque liber est, aut unum aut alterum, si voluerit, consilium, certis ad agendum datis rationibus, capere valebit. Cum ergo nemo, ne ipse quidem Deus, quid certo die ille sit facturus prævidere possit, cave, si liberum esse hominem velis, ne Deo præscientiam tollas.

Quam difficultatem, positis suis principiis, statim solvi Leibnitius arbitratur.

Etenim cum Deus mundum non creaverit, nisi illum antea ut possibilem conceperit, neminem ergo in mundo creato agere, nisi antea in mundo possibili idealique Deus eum id quod faciat facientem viderit : itaque neminem

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 29.

unquam agere, nisi Deus antea quid facturus sit perfecte præviderit.

Ne tamen inde concludas minus libere hominem quemque agere. Immo quod prævisum sit non ipso facto necessarium esse : nam cum Deus actionem quamdam fieri sinat, illius actionis naturam non transformari. Quidquid igitur in intellectu divino libere fiat, et liberum in mundo creato esse. « Deus enim, inquit Leibnitius, videns inter possibilia « hominem libere agentem, eique exsistentiam decernens, « naturam rei, adeoque libertatem actionis non immutat[1]. » Quæ res plane lucet. Namque : « Il est fort aisé de juger « que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermi- « nation de la vérité des futurs contingents, sinon que cette « détermination est connue, ce qui n'augmente point la « détermination[2] ».

Cum igitur neque minus spontanea, nec minus contingens intellegensve sit actio humana quod in possibilibus prævisa sit, quam si prævisa non esset, nullo modo, prævisione divina, humanam libertatem minui.

* * *

Quod porro Leibnitius de humana prædeterminatione concludit, quam divinæ prævisionis quasi fundamentum esse scribit[3] : nam ut prædeterminatum esse hominem quemque confitetur[4], ita liberum tamen eum judicat.

Cum enim decernit Deus ut homo quidam exsistat, talem ejus essentiam facit ut omnia sponte sua in mundo reali agat quæ facientem in mundo possibili vidit. Quando igitur

1. Gerh., t. III, p. 36.
2. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 124.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 126.

uniuscujusque sic formata natura est ut omnium actorum quæ facturus sit quasi germina involvat, ergo unusquisque ad agendum prædeterminatus est.

Cum autem hominem quemdam, qualiscumque est, hac una de causa Deus faciat quod libere eum in mundo possibili agentem vidit, non minus libere eum in mundo creato agere patet. Nam homo quisque, utpote qui in mundo reali idem sit qui in mundo possibili, ut in uno, ita et in altero liber.

Quod porro a priori apparet. Nam si Deus, postquam in mundo possibili libere agentes homines vidit, eos ita creavisset ut in mundo reali non liberi essent, quem optimum esse judicavisset mundum nequaquam creavisset. Ceterum non dubium est quin hominem quemque liberum creare potuerit : nam non minus libera quamvis determinata uniuscujusque actio dici debet, si quidem non minus spontanea neque contingens nec intellegens est. Quod semper, velit modo Deus, esse potest.

*
* *

Quod autem ad concursum divinum ordinarium attinet, ut eum omnino nobis ad agendum necessarium Leibnitius judicat, ita nos tamen non minus esse liberos inde concludit.

Illud admodum his verbis confirmat : « Ego agnosco, « inquit, concursum Dei ita necessarium esse, ut, posita « quantacumque virtute creaturæ, non esset secutura actio, « si Deus subtraheret concursum[1] ».

Nihil enim, nisi adjuvante Deo, exsistere, ergo agere potest; nam nihil nisi divina voluntate conservari. « Nec « male dicitur conservationem esse continuatam creatio- « nem[2]. » Quam sententiam explicavit cum hæc scripsit :

1. *Corr. avec des Bosses*. Gehr., t. II, p. 295 (1706).
2. Gerh., t. III, p. 29.

« Les substances créées dépendent de Dieu qui les con- « serve et même qui les produit continuellement par une « manière d'émanation, comme nous produisons nos pen- « sées[1]. » Quomodo igitur nisi concursu divino ordinario aliquid faceremus, si quidem nihil neque nos, nec ceteræ res facimus nisi Deus vi sua et nos et illas conservet ? « Dieu « concourt à tout par la conservation perpétuelle des « êtres[2]. »

Nec est infitiandum quin Deus, dum res sic conservat, hominis cujusque libertatem non immutet; nam, cum Monadem quamlibet concursu suo adjuvat, nihilominus et contingens, et spontanea, et intellegens, ideoque libera, illius Monadis actio judicari debet.

* * *

Sic, quod difficillime poterant qui liberum arbitrium indifferentiæ homini tribuerant, liberum hominem, integro Deo, Leibnitius se declarare posse arbitratur.

III

Nec minus determinata omnia esse, sine ullo sive theologico, sive morali incommodo, positis principiis quæ pro veris acceperit se affirmare posse existimat.

* * *

Quomodo, si omnia determinata sint, gratia divina, id est concursus divinus extraordinarius exsistere possit permulti theologi rogant; nec affirmare dubitant, ut miracula,

1. *Disc. de métaph.* Gerh., t. IV, p. 439.
2. *Corr. avec Jaquelot.* Gerh., t. III, p. 464 (1704).

sic quæ proprie vereque divina gratia dicitur, si omnia determinata sint, in mundo locum habere nullum. Non enim quod rara[1] sit, sed quia solitis naturæ legibus non pareat, miraculosam esse gratiam. Si vero omnia in natura determinata sunt, quomodo in natura fieri aliquid potest quod sine causa naturali effectum sit?

Quam difficultatem Leibnitius, positis suis principiis, statim tolli existimat. Nam et exsistere aliquem concursum Dei extraordinarium[2], et Deum gratias suas, ut velit, dare admittit : « Je demeure d'accord, inquit, *que la grâce n'est « point donnée aux mérites*, quoique tant les bonnes que les « mauvaises actions entrent dans le compte comme tout le « reste, pour la formation du plan total où le salut est com- « pris[3]. » Ne tamen inde minus determinata putemus omnia quæ in mundo fiunt; nam non rationi naturæque contrarium, sed supra rationem naturamque solitam, quidquid miraculosum sit Leibnitius esse arbitratur.

Etenim, Deus, cum mundum creavit, quidquid in eo factum futurum esset antea intellexit : ergo et omnes prævidit occasiones in quibus gratiam suam missurus foret, et quia optima, *illis gratiis datis*, rerum possibilium summa erat, eam rerum seriem quæ exsistit esse voluit. Nec dubium quin, cum illum mundum fecit, omnia in eo ita creaverit, ut naturaliter ipsa fiant miracula atque ideo, ipsæ extraordinariæ gratiæ dentur. Igitur, cum non naturalia miracula ac gratiæ nobis esse videntur, non quod non naturalia sint, sed quia naturam non satis cognovimus sic de illis judicamus : « On peut dire que les miracles sont « aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles qu'on « appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines « maximes subalternes que nous appelons la nature des

1. *Corr. avec Arnauld.* Gerh., t. II, p. 92 (1687).
2. *Ibid.*, lettre xv (1691).
3. *Ibid.*, *Malebranche.* Gerh., t. I, p. 360 (sans date).

« choses[1] ». Omnia igitur quæ miraculose fiunt nihil aliud nisi naturalia phænomena sunt, scilicet omnia in natura ita determinata sunt ut miracula exsistere possint. Ergo rerum determinatio nullo modo obstat quominus exsistant miracula : quod et de divino concursu extraordinario verum est.

Inde Leibnitius concludit, prius Deum contra rationem nulla facere miracula posse, quippe qui neque circulum creare quod quadratum sit, nec materia prima[2] finitam substantiam privare queat, quod nullo modo naturaliter ab agente quoquam quamvis potentissimo effici potest; deinde omnia miracula posse ratione defendi; etenim, ut ea explicare omnino nos non posse cum permulta supra humanam rationem sint, ita tamen defendere[3] posse, cum nunquam humanæ rationi contraria esse posse videantur.

Sic non gratiam naturæ, ut permulti solent, opponere decet, quandoquidem et gratiæ naturaliter dispertiuntur, et illa quæ exsistit natura creata est quia gratia in ea naturaliter dari poterat : unde theologos illos male judicare apparet, qui, si omnia determinata sint, miracula gratiasque extraordinarias nullo modo exsistere posse confirmant.

*
* *

Nec adversus sententiam suam graviora argumenta proferre Leibnitius putat qui, si omnia in mundo determinata sint, morales res funditus everti contendunt.

Illis enim præteritis qui voluntatis humanæ determinatione humanam dirui justitiam putent, quorum opinionem admodum falsam Leibnitio visam esse prius diximus[4],

1. *Disc. de métaph.* Gerh., t. II, p. 432.
2. *Corr. avec des Bosses.* Gerh., t. IV, p. 325 (1706).
3. *Ibid.*, *Basnage.* Gerh., t. III, p. 144 (1706).
4. Cf. Cap. I.

duobus usi sunt præcipuis argumentis qui, si homo determinatus sit, moralem prorsus tolli philosophiam existimaverunt. Nam alii nullam esse homini, si determinatus sit, causam cur conetur ut se meliorem efficiat, alii vero divinam justitiam, si res ita sint, omnino everti contenderunt.

Si omnia determinata sunt, aiunt priores, cum jamjam certum sit quid postridie facturus sim, illud, velim nolim, eodem modo fiet : ergo qua de causa omnem curam adhibeam ut id fiat? Unde alii concludunt oportere nos nullo modo agamus, quod fatum mahumetanum est, alii vero nos nihil agamus nisi quod nobis placeat; quæ sententia etiam pejor Leibnitio esse videtur[1].

Ceterum ambas conclusiones perabsurdas judicat, utpote quæ ex omnino falso argumento manent quod Leibnitius nominat : « le sophisme paresseux ».

Hoc argumentum pro vero accipere solent qui qualemcumque fecerunt actionem, tamen venturas res necessario futuras esse arbitrantur. Sed eam amplectuntur sententiam quia obliviscuntur omnia quæ fiant e causis datis certisque egredi, ut facto cuique determinato determinata causa respondeat. Nec est dubitandum quin, qui actionem quamlibet fecerit effectum experturus sit certum, illam vero actionem aut facere, aut non facere possit : « Il est faux, « ait Leibnitius, que l'événement arrive *quoi qu'on fasse* ; « il arrivera parce qu'on fait ce qui y mène; et si l'événe- « ment est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite « aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes bien loin « d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la « pratique sert à la détruire[2] ». Sola enim hac necessitate morales res destruerentur quæ metaphysica esset, id

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 32.
2. *Ibid.*, p. 33.

est : « une nécessité insurmontable qui rendait toute « opposition inutile, quand même on voudrait de tout son « cœur éviter l'action nécessaire, et quand on ferait tous « les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que « cela n'est point applicable aux actions volontaires, « puisqu'on ne les ferait point si on le voulait bien[1] ». Itaque si quis homo effectum quemquam fieri noluerit, satis erit causam ejus nolit : absurde ergo ageret si ob eam causam velle atque conari nollet quod id inutile foret.

Si forte objeceris certum esse ex æterno fore ut tu aut velis aut non, cum quid certum sit nescias, ergo a te solo conatum tuum pendentem sentias necesse est. « Peut-être, « dites-vous, qu'il est assuré de toute éternité que je pêcherai? Répondez-vous à vous-même peut-être que non ; et « sans songer à ce que vous ne sauriez connaître et qui « ne peut vous donner aucune lumière, agissez suivant « votre devoir que vous connaissez[2]. » Fatum illud mahumetanum quo conatus, in rebus quæ per vitam accidunt, tanquam absurdus condemnatur, tantum cum vitæ nostræ condicione congrueret, si forte nos non tantum esse prædeterminatos, sed etiam ad res certas, quas omnes nossemus prædeterminatos esse compertum haberemus; cum contra nos prædeterminatos esse tantummodo noverimus, idcirco, erga nosmet ipsi liberi sumus : « Tout « l'avenir est déterminé sans doute, mais, comme nous ne « savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, « nous devons faire notre devoir suivant la raison que Dieu « nous a donnée et suivant les règles qu'il nous a prescrites, « et, après cela, nous devons avoir l'esprit en repos et laisser « à Dieu lui-même le soin du succès[3]. »

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 380.
2. *Disc. de métaph.* Gerh., t. IV, p. 455.
3. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 134.

Itaque, quamvis determinata sit humana voluntas, tamen et conari, et velle, et precari, et omnia facere posse nos quæ necessaria sunt ut Dei gratiam nobis conciliemus arbitrandum esse videtur.

Difficillimum vero objectum adversus illos qui determinatam esse humanam voluntatem contendebant theologi nectebant qui moralis philosophiæ principia cum divina justitia eos funditus evertere arbitrabantur.

Permulti enim necessarium esse liberum arbitrium existimabant ut moralis scientiæ poni fundamenta possint. Nam si determinata est humana voluntas, cum unusquisque a Deo ea natura donatus sit ut postea aut bene agere, aut male non possit, non hominem sed Deum in homine et bene agere et male fatendum videtur : inde pessima consectaria concludi possunt. Namque non potest, his positis, malum satis explicari nec Deum satis excusari. Si liberum homini arbitrium quoddam tribuitur, eum quod morale malum est sponte sua fecisse apparet : physicum igitur malum pœna existimari debet; ex quo illud natura consequitur ut et moralis et physici mali Deus omnino innocens sit. Nam homo, non Deus, malum creavit, quandoquidem, si homo non peccavisset nullum unquam fuisset malum. Quod non jam, si determinata est voluntas humana, pro vero haberi potest.

Porro qui determinatam humanam esse voluntatem arbitrantur nullo pacto divinam tueri justitiam queunt. Etenim si mali causa non homo, sed Deus vera est, quomodo æternas bonis mercedes, malisque pœnas tribuere Deum posse existimes? quomodo demum scientiæ moralis satis firmum fundamentum ponas? Ergo si liberum arbitrium homini negaveris, moralem philosophiam, cum unum alteri sit necessarium, funditus evertes.

Quod objectum Leibnitius illis tantummodo qui metaphysice necessaria omnia esse existiment, minime vero sibi qui moralem solum necessitatem defendat, opponi posse arbitratur. Namque et malum, salva integraque Dei bonitate explicare se, et divinam justitiam, positis quæ de determinata voluntate senserit, tueri posse persuasum habet.

Tres enim mali species in mundo exsistere manifestum est, cum sit aut metaphysicum malum, quod cum creaturarum imperfectione naturali confundatur, aut physicum, quod in dolore consistat, aut morale, quod sit peccatum. Nec Leibnitio in dubio videtur quin omnes illæ mali species, quamvis Deus bonus sit, optimumque creaverit universum, plane explicari possint.

Metaphysicum enim malum, simul atque mundum quemdam creare statuisset, Deum vitare non potuisse Leibnitius contendit : namque mundum, cum creaturis natura finitis atque imperfectis compositus sit, exsistere non posse, nisi in eo metaphysicum insit malum. Id Leibnitius optime judicavit cum metaphysicum dixit malum esse « in originali imperfectione creaturarum quæ ideali ratione « contineatur in veritatibus æternis objectum internum « constituentibus divini intellectus[1]. » Itaque si moralis necessitas erat ut universum exsisteret, fieri non poterat quin et metaphysicum exsisteret malum.

Quod vero ad physicum malum attinet, primo num omnino malum sit dubium esse videtur, si quidem ut umbra lumini, sic malum bono aliquid lucis ac splendoris affert[2]. Sin autem pro recto statuerimus malum quoddam semper esse dolorem, manifestum tamen videtur fieri potuisse ut Deus, quamvis bonus sit, eum exsistere vellet. Nam

1. Gerh., t. III, p. 33.
2. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 108.

dolorem esse velle potuit, tum « comme un moyen propre « à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux « ou pour obtenir de plus grands biens[1] » tum rursus « comme une peine due à une coulpe[2] » Atque a vituperatione omnino abesse Deus videtur, et si quosdam dolores exsistere voluerit ut majora sint bona, et si, cum malum morale exsisteret, id puniri bonum esse judicaverit.

Morale porro malum, salva integraque Dei bonitate, explicari posse Leibnitius confirmare non dubitat. Non quidem morale malum unquam voluisse, sed « admisisse » atque « permisisse[3] » Deum contendit. Sæpe enim morale malum aliquid boni cujusdam condicionem esse. Non tamen satis fuisse ut Deus id malum vellet vel etiam exsistere permitteret. Sed ut certos esse casus in quibus nos peccatum vitare nisi peccando non possimus, ita et quasdam esse occasiones quando malum morale vitare Deus non potuisset nisi majus etiam quoddam permisisset malum[4], quia aut mundum non creavisset, aut non optimum fecisset universum. Unde concludendum in mundo ideo tantum morale exsistere malum Deum permisisse quod, nisi permisisset, majus etiam accidisset malum[5].

Igitur nequaquam vituperandus est Deus quod in mundo et metaphysicum et physicum et morale malum reperiatur; nec dubium quin, si potuisset, optimum, malo sublato, mundum fecisset : manifesto autem non potuit, quandoquidem in exsistenti mundo malum est. Nam cum noster exsistat mundus atque ab optimo Deo factus sit, haudquaquam infitiandum videtur quin optimus sit.

1. *Theod.* Gerh., t. VI, p. 116.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 117. *Disc. de métaph.* Gerh., t. IV, p. 432.
4. *Ibid.* Gerh., t. VI, p. 381.
5. « Peccatum ergo voluntatis divinæ permissivæ objectum est, non ut « finis, immo nec ut medium, sed tantum ut condicio sine qua non poterat « optimum obtineri, seu tanquam id quo non admisso Deus sapientiæ boni- « tatique suæ summæ non satisfecisset. » Gerh., t. III, p. 33.

Ergo non a Deo malum oritur, sed ab originali creaturarum imperfectione quas hac una de causa creat, quod eas in possibilibus sponte sua sic agentes prospicit, ut ex earum actionum summa optimum componatur universum. Ut in flumine naves[1] plures aliæ rapidius, aliæ tardius, secunda aqua deferuntur, nec fluminis rapiditas, sed navium pondera causa sunt cur aliæ alia celeritate agitentur, sic Deus cum omnes creaturas esse vult et conservat, atque aliæ propria natura malæ, aliæ vero bonæ fiunt, minime potest incusari quod aliæ peccata, aliæ vero bonas actiones effecerint. Ergo non Deus malum sed creaturæ committunt; quibus haud necesse est liberum tribuas arbitrium ut intellegas quomodo malum in mundo ab omnino perfecto Deo creato exsistere possit.

Unde porro colligere possumus divinam justitiam a Leibnitio omnino servari, quamvis determinatam esse voluntatem humanam confirmet. Deus, etsi neminem æternis damnari pœnis vult, id tamen permittit, ut optimus mundus exsistat; ille enim non exsisteret nisi malum morale atque igitur damnatio esset. Nec homini cuivis jus est Deo damnationem suam objicere, quandoquidem Deus, cum mundum creavit, eum libere peccantem atque semet ipsum damnantem vidit; quod si in possibilibus non fecisset, sequitur ut, in mundo creato, aliter egisset atque igitur non damnatus fuisset. Durum quidem nobis videtur quod : « il y « ait beaucoup d'appelés et peu d'élus ». Merito tamen, et damnati pœnam dabunt, et electi mercedem consequentur. Namque si in possibilibus mundis alii, et in mundo reali alii fuissent; non igitur damnati aut præmio donati essent. Ergo quanquam unusquisque ad agendum homo est determinatus, tamen nemo queri potest se iniquo jure esse, quod se Deus aut punierit aut mercede donaverit.

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 119.

Leibnitio igitur adeo sua de humana voluntate sententia nullo modo morales res evertere videtur, ut præcipere homini non dubitet, quasi libero arbitrio quodam præditus esset, divinæ voluntati obediat antecedenti, et quidquid evenerit læto animo accipiat, cum Deus non tantum dominus noster, sed et bonus sit dominus, ut quæcumque res in mundo fiat, bona dicenda sit.

IV

Sic, acceptis suis principiis, quas difficultates de libertate theologi agitabant evanescere Leibnitius arbitratur. Etenim cum omnia esse determinata existimet, non ea sibi objici posse putat quæ iis objiciantur qui liberum arbitrium accipiant; nec, cum tamen omnia et spontanea et contingentia esse asserat (ergo, cum de substantia intellegenti agatur, libera) eisdem se objectis arbitratur urgeri posse quibus metaphysicæ necessitatis fautores soleant. Itaque, positis suis de libertate sententiis, Leibnitius nos e necessitatis labyrintho facillime egredi posse sentit. Quod illi eo melius certe visum est quod doctrinam non tantum quæ dialectice vera sit, sed etiam de qua omnes philosophi consentiant, eum semper quæsivisse constat.

CAPUT QUINTUM

CONCLUSIO
QUID VALEAT LEIBNITIANA DE LIBERTATE SENTENTIA

I

Quid Leibnitiana de libertate sententia valeat nobis penitus introspicere in animo non est. Et magnus enim et parum utilis labor videretur : namque ita sunt mutata tempora ut eisdem, quibus nuper Leibnitius, argumentis nunc plerumque non moveamur.

Igitur, illud tantummodo nos perspicere decet, num cum principiis quæ Leibnitius acceperit omnia quæ dixerit apte et connexe cohæreant. Namque, et quid principiis suis efficiatur philosophi permulti non semper concludunt, et utrum Leibnitius perspexerit quid sententias præcipuas suas consequatur necne, prorsus dubium esse videtur.

Sunt enim tres difficultates quibus quid respondere possit Leibnitius, si pro veris præcipuas ejus sententias sumpserimus, nullo modo patet : quarum prima ad mali originem atque idcirco ad divinam justitiam, secunda ad moralis atque metaphysicæ necessitatis distinctionem, tertia ad ipsam divinæ voluntatis exsistentiam pertinet : e quibus illud consequitur ut parum cohærens Leibnitianum de libertate dogma nobis esse videatur.

II

Malum explicari divinamque justitiam, libero humano arbitrio sublato, defendi posse Leibnitius arbitratur. Nec dubium quin explicaverit quomodo Deus, quamvis admodum bonus sit, bonum quidem, sed tamen malis pluribus corruptum mundum creavisse potuerit, *si prius fieri posse admiseris, ut Deus, quamvis bonus sit, imperfectum creare mundum vellet.* Sed non satis illis respondisse Leibnitius videtur qui fieri posse negant, ut Deus bonus universum quodvis imperfectum, hac ipsa de causa quod sit imperfectum, creare voluerit.

His enim argumentis eorum qui ita de rebus judicant actio continetur. Cum Deus absolute infinita perfectione præditus sit, quando exsistit, ergo et exsistit absoluta ex æternitate perfectio. Deus igitur aut creare aut non creare potest, integra perfectione absoluta, quæ neque major neque minor fiat. Itaque, si vel optimum Deus mundum creat, haudquaquam hac re perfectionem jam antea exsistentem immutat perfectioremve facit. Cum autem unum et idem perfectio bonumque sint, non majus, creato mundo, bonum fit, quam erat dum solus Deus exsistebat, antequam creatus esset mundus. Cum igitur, ut mundus sit, Deus malum exsistere permittit, non animo ei est, ut exsistens augeatur bonum, quippe quod infinitum jam absolutumque ac prorsus perfectum esset antequam Deus malum admisisset. Ergo non ut majus sit bonum Deus in mundo malum esse sinit : ut, si quis res penitus introspexerit, fatendum sit, non ut boni summa augeatur Deum mundum creavisse atque malum permisisse. Num autem illud Dei absolute boni esse existimes? Immo vero omnino mali, cum ei minime venia danda sit qui, cum, boni eadem perma-

nente summa, malum non facere possit, illud tamen faciat. Melius sane egisset Deus, si nullum creavisset universum. Unde concludi debet id, quod malum in mundo exsistit, a bonitate divina longissime abhorrere.

Quibus objectis quæ Leibnitius respondit parva atque parum ad probandum firma esse videntur. Nam Deum creavisse arbitratur quia bonus sit : « C'est la bonté, inquit, « qui porte Dieu à créer afin de se communiquer[1]. » Cur autem exsistens perfectio major sit cum Deus partem sui dederit, ut, si bonus fuerit, universum quoddam esse velle debuerit, nullo modo explicat. Nam et Deum omnia suimet gratia facere, et creaturis nullo modo eguisse[2] profitetur. Nonne autem Deus, cum talis sit, melior fuisset si nihil creavisset quam cum inutile malumque universum creavit? Quod etiam clarius intelleges si cogitaveris et idem futurum fuisse bonum, exsisteret necne mundus, et Deum, cum mundum creaverit, non ignorasse fore ut permulti homines pœnis condemnarentur æternis. Quæ cum ita sint, non bonum, cum mundum fecerit, Deum fuisse apparet : igitur parum ad persuadendum aptum Leibnitii responsum.

Quod nihil est causæ cur admirari possimus. Etenim omnia pro veris proposita Leibnitius accepit e quibus concludi debeat Deum, si bonus sit, malum vel minimum creare aut permittere non potuisse. Namque declarat et justitiam divinam eamdem atque humanam esse, ut quod justum nobis, id et Deo justum esse videatur[3]; jure igitur nos de justitia divina disputare ; et Deum tam ampla perfectissimaque perfectione frui ut mutari non possit; « Dieu, « ait cum Baylio, possède de toute éternité une gloire et une « béatitude qui ne peuvent jamais ni croître, ni diminuer[4] » ;

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 253.
2. *Ibid.*, p. 385.
3. *Ibid.*, p. 220.
4. *Ibid.*, p. 163.

et Deum non creare potuisse [1]. « Il n'était pas nécessaire ni essentiel que Dieu créât, ni qu'il créât ce monde en particulier [2] »; et omnia quæ fecerit non creaturarum sed sui ipsius amore fecisse; et qui imperfecte agat cum perfectius agere possit malum esse: « C'est agir imparfaitement que d'agir avec moins de perfections qu'on n'aurait pu. C'est trouver à redire à un ouvrage d'un architecte que montrer qu'il le pouvait faire meilleur [3]. » Quomodo autem, his omnibus acceptis rebus, argumentum quod supra diximus effugere poterat? Etenim melior est agens perfectus si nihil admodum creat quam si vel optimum, cum illud haudquaquam sit necessarium, universum facit, in quo vel minimum malum exsistat. Quod cum esse noluerit, parum cum principiis quæ acceperat consentaneam opinionem Leibnitius defendisse videtur.

Omnino igitur dubium nobis est, num sublato libero hominis arbitrio, malum quod in mundo exsistit Leibnitius bene explicaverit.

III

Nec levius illud argumentum esse videtur quod Leibnitio plerique objecerunt atque ad distinctionem metaphysicæ moralisque necessitatis attinet.

Metaphysicæ sive logicæ necessitati obnoxiam esse rem cujus contrarium contradictionem implicet, physicæ autem aut hypotheticæ aut morali, cujus contrarium tantummodo « imperfectionem, seu absurditatem moralem », Leibnitius putat. Quam distinctionem, ejus de humana divinaque libertate doctrinæ fundamentum esse satis jam ostendimus.

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 277.
2. *Corr. avec Coste.* Gerh., t. III, p. 402 (1707).
3. *Disc. de métaph.* Gerh., t. IV, p. 428.

Sed utrum illa justa meritaque sit necne apud nos omnino ambigitur.

Cum in intellectu divino innumeræ sint possibilium universorum ideæ, atque absolutum bonum antecedenti voluntate Deus velit, illorum optimum universorum exsistere sinit. Sed primo cetera quæ Deus non creavit universa adhuc possibilia sunt, deinde, si voluisset, non optimum, sed alium quèmlibet mundum Deus creare potuisset. Ergo, si Leibnitio fides, non metaphysice necessarium esse universum patet : « Il n'implique point con« tradiction, inquit, que Dieu veuille (directement ou per« missivement) une chose qui n'implique point et, dans ce « sens, il est permis de dire que Dieu peut la vouloir [1]. »

Quod distinctionis inter moralem metaphysicamque necessitatem fundamentum est. Nonne autem in controversiam adduci posse videtur ?

Dei exsistentiam Leibnitio metaphysice necessariam visam esse, primo non obliviscendum est ; quippe qui ontologicum argumentum pro vero acceperit. Nec dubium quin illud perficiendum complendumque esse judicaverit, cum Deum necessario exsistere tantum si possibilis sit arbitrandum sit[2]. Deum autem exsistere posse a priori atque a posteriori apparere putat. Namque omnino perfectum esse Deum, scilicet omnibus perfectionibus compositum, quæ, cum simplices sint, igitur sine ulla contradictione in una eademque essentia conglobatæ esse possint [3]. Nihil porro exsistere posse vel etiam esse possibile, nisi exsistat Deus qui possibilium realiumque rerum quasi fundamentum sit [4]. Ergo exsistere Deum, neque fieri posse ut non exsistat : immo adeo necessarium esse ut, si non exsis-

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 257.
2. *Monadologie*, par. 40.
3. Gerh., t. IV, p. 296.
4. *Ibid.*, p. 406.

teret, contradictionem implicaret. « Patet enim Exsistentiam esse perfectionem seu augere realitatem, id est, « cum concipitur A exsistens plus realitatis concipi quam « cum concipitur A possibile [1]. » Unde necessario colligi Deum, cum omnium perfectionum summa sit, non exsistere nullo modo posse.

Inde patet si quælibet in mundo ea est res ut non exsistere, nisi sublato Deo, non possit, eam non physice aut hypothetice, sed logice ac metaphysice necessariam dici debere. Etenim Deum non exsistere contradictionem implicaret. Ergo, ut quævis propositio implicaret, si, illa sublata, axioma quodquam labefactatum corrueret, ita et contradictio implicaretur si res non exsisteret, qua sublata ipse Deus jam non exsistere posset.

Quibus acceptis principiis, utrum mundus metaphysice aut hypothetice tantummodo necessarius annon dici debet?

Deum, cum absolute bonus sit, bonum absolutum semper voluisse Leibnitius arbitratur. Utrum vero metaphysica necessitate bonum absolutum Deus vult annon? Negat Leibnitius. Nam, quia bonus sit Deus, bonum velle; sed et nolle potuisse. Quod nobis nullo modo manifestum esse videtur. Nam cum natura et quia ea est ejus essentia absolutum bonum velit Deus, nonne ejus essentia contradictionem implicaret si, quanquam absolute bonus, tamen bonum absolutum noluisset? Ut triangulum quod tres angulos non habeat, sic Deum qui, quamvis absolute bonus natura sit, non tamen absolutum velit bonum, mente concipere non possumus. Quod Leibnitius quanquam non fatetur, sæpius tamen verbis significat, utputa cum dicit : « Dieu ne le peut empêcher... sans violer la « règle du meilleur, *ce qui serait détruire la divinité*[2]. » Deus enim aliquid non divinitus agens nulla mente sine contra-

1. *Lettre à Eckhard*. Gerh., t. I, p. 266 (1677).
2. *Théod*. Gerh., t. VI, p. 204.

dictione concipi potest : quod cum negat Leibnitius, num satis cum suis principiis cohærentem tueatur opinionem prorsus dubium videtur.

Nec tamen est infitiandum quin illam defendere sententiam debeat, quandoquidem solam moralem necessitatem in mundo locum obtinere contendit. Nam, si Deus, metaphysica e necessitate, bonum absolutum vult, ergo, et metaphysica e necessitate, optimum exsistere vult universum. Cum igitur non ex ulla morali, sed e metaphysica necessitate quæ in universo fiunt ipsæque hominis actiones pendeant, evanescit duarum necessitatum Leibnitiana distinctio. Quod tamen Leibnitius non omnino pro certo accepisse videtur cum scripserit : « Il y a eu des philo- « sophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible que « ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont « cru ou pu croire que tout est nécessaire absolument. « Quelques-uns ont été de ce sentiment parce qu'ils admet- « taient une nécessité brute et aveugle dans la cause de « l'existence des choses, et ce sont ceux que nous avons le « plus sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se « trompent que parce qu'ils abusent des termes. Ils con- « fondent la nécessité morale avec la nécessité métaphy- « sique : ils s'imaginent que Dieu ne pouvant manquer de « faire le mieux, cela lui ôte la liberté et donne aux choses « cette nécessité que les Philosophes et les Théologiens « tâchent d'éviter. *Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces* « *auteurs-là, pourvu qu'ils accordent effectivement que* « *Dieu choisit et fait le meilleur*[1]. » Id perperam esse dictum nos quidem arbitramur. Enimvero si metaphysica necessitate bonum absolutum atque optimum mundum Deus vult, continuo metaphysice necessarium nostrum universum est, quippe quod optimum quidem sit, sed solum

1. *Théod.* Gerh., t. VI, p. 211.

revera possibile esset[1]. Implicaret enim contradictionem si non exstitisset, quia tum et ipse Deus non esset. Itaque non verbis solum, sed rebus etiam differunt qui Deum metaphysica necessitate bonum velle absolutum affirmant et qui contra negant.

Ergo jure vereque Leibnitium incusavisse videntur qui Leibnitianam metaphysicæ moralisque necessitatis distinctionem admodum suspiciosam habuere.

IV

Nunc vero, ut ad maximam difficultatem transeamus, ipsa Dei idea quam Leibnitius tuetur, ac ejus de libertate doctrinæ quasi munimen palladiumque est, parum cum doctrinæ ejus principiis consentire videtur. Nam Deo non tantum intellectum, verum etiam voluntatem quamdam attribuit; quod minime, nisi quarumdam suarum inter præcipuas sententiarum oblitus, facere potuit.

Id fatebitur quicumque perspexerit quomodo voluntatem Leibnitius verbis designet.

Etenim voluntatem Leibnitius appetitum atque tendentiam nuncupat, dummodo iis rebus et intellectus addatur; ut voluntatis essentiam cum appetitus natura confundat. Illum velle, qui conetur ut objectum aliquid habeat, quia, et bonum id esse existimaverit, et ad bonum ipse tendat. Quod et de homine et de Deo Leibnitius persæpe scripsit : « Les Monades, inquit, ont toutes de la perception... et de « l'appétit (qui n'est autre chose que la tendance d'une per- « ception à une autre) qui est appelé passion dans les ani- « maux, et volonté là où la perception est un entende-

1. « J'avoue que si Dieu était nécessité par une nécessité métaphysique à « produire ce qu'il fait, il produirait tous les possibles ou rien. » *Théod.* Gerh., t. VI, p. 236.

« ment[1]. » Et, alio loco : « La volition est l'effort ou la « tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et » loin de ce qu'on trouve mauvais, en sorte que cette ten- « dance résulte immédiatement de la perception qu'on en « a[2]. » Quod et his etiam verbis confirmatur : « Dans le sens « général, on peut dire que la volonté consiste dans *l'incli-* « *nation* à faire quelque chose, à proportion du bien qu'elle « renferme[3]. » Quæ sententia denique illa consuetudine corroboratur qua verba « agere » atque « tendentiam habere » Leibnitius confundere solet[4]. Non igitur dubium est quin voluntatem, ubicumque reperiatur, tendentiam intellectu adjutam esse Leibnitius existimet. Ergo et in ipso Deo idem verum esse arbitratur.

Ceterum ex ipsis doctrinæ ejus principiis hoc a priori deduci potuisset. Namque Monadem quamlibet, cum et mutetur et tamen extrinsecus mutari non possit, internum mutationis habere necessario principium diximus : quod principium appetitum nuncupari. Cum autem inter plures Monades nullum aliud sit discrimen nisi perceptionum gradus, quæ eo distinctiores sint quo perfectiores substantiæ, cumque, quod in simplicibus Monadibus dicatur appetitus, in Spiritibus voluntas nominetur, ipsam divinam voluntatem a simplicium appetitu Monadum hominumque voluntate, non, nisi gradu, distare posse patet.

Sic, et e propositis quæ ipse Leibnitius exposuit, et ex ejus doctrinæ principiis, humanæ divinæque voluntatis quasi stipem ac radicem tendentiam esse concludendum liquet.

Illis autem rebus positis, perperam illam opinionem Leibnitium, utpote qui alia quædam acceperit principia, defendisse nos existimamus.

1. *Corr. avec Remond.* Gerh., t. III, p. 622 (1714).
2. *Nouveaux essais*, l. II, chap XXI. Janet, p. 147.
3. *Ibid.* Gerh., t. VI, p. 115.
4. *Corr. avec de Volder.* Gerh., II, p. 248 (1703). « Agere seu tendentiam habere. »

Appetitum enim Leibnitius dixit tendentiam Monadis quæ perceptioni cuidam aliam substituere conetur[1]. Eam porro opinionem acceptis suis sententiis non habere manifesto nullo modo poterat. Etenim cum Monas quæque omnium rerum in unitate quadam perceptio sit, atque dici possit « une vue sur l'univers », eam non esse patet nisi percipiat ; ergo conatus ejus, cum appetit aliquid, ad nihil aliud nisi ad mutandam perceptionem tendere potest; quod affirmat Leibnitius cum nihil in Monade quaque esse nisi perceptionem atque appetitum opinatur : ut ejus ipsa verba referamus : « nec dantur principia unde aliquid « aliud peti possit[2] ». Quid igitur nisi novas perceptiones Monas appeteret ? Hanc dicere possumus sive : « un simple miroir de l'univers, » sive : « un point de perception, » sive : « une partie totale » ; nihil ergo appetere potest nisi ut hæc simul omnia semper esse pergat, sed alio modo. Sic perceptione appetitum ipsum involvi confitendum est, si quidem nihil est appetitus nisi certarum perceptionum conatus ut mutentur. Quod significat his verbis Leibnitius : « Monades « per se activas agnosco, in quibus etiam præter perceptio- « nem *quæ actionem utique involvit* intellegi nihil potest[3]. » Nam cum, abstractis perceptionibus, nihil in Monade remaneat, ipse appetitus evanescit.

Porro non tantum appetitus perceptionum, ut *aliæ* fiant, conatus est, sed etiam *confusarum* ut *distinctæ* efficiantur.

Namque Monades ut ad infinitum sponte sua tendere, ita impedimentis tantum contineri Leibnitius existimat. Omnem Monadem suspenso gravi vel incurvato arcui assimilat ; etenim ut, sublato impedimento, suspensum grave cadit et rectus fit arcus, sic Monas, si amoverentur objices,

1. *Pr. de la nature et de la grâce*. Gerh. t. VI, p. 598. *Corr. avec Remond*. Gerh., t. III, p. 622.
2. *Corr. avec des Bosses*. Gerh., t. II, p. 481 (1713).
3. *Ibid. de Volder*. Gerh., t. II, p. 256 (1703).

perfecta extemplo fieret. « Per se ipsam in operationem « fertur, nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedi- « menti[1]. » Si vero omnia tollerentur impedimenta, statim Monas quæque infinita evaderet, id est adeo suas perceptiones confusas mutaret, ut claras solum atque distinctas haberet. « Elles vont toutes confusément à l'infini, au « tout; mais elles sont limitées et distinguées par les « degrés des perceptions distinctes[2]. » Quod confirmat Leibnitius cum scribit : « Il est vrai que l'appétit ne « saurait toujours parvenir *à toute la perception où il tend*, « mais il en obtient toujours quelque chose et parvient à « des perceptions nouvelles[3]. » Ergo cum ad infinitum tendat, Monas quæque ad perceptionem absolute distinctam pervenire conatur. Cum igitur Monas quæque in primis perceptione constet, ejus appetitum confusarum, ut distinctæ fiant perceptionum conatum merito dicemus. Nam, hac una de causa tantummodo exsistit appetitus quod illæ perceptiones quæ quaque in Monade obscuræ sunt et quasi in semet convolutæ, conantur ut distinctæ fiant atque dehiscant et explicentur.

Quæ cum ita sint, perperam Deo Leibnitium voluntatem tribuisse confitendum est.

Omnino enim perfectam Deum esse Monadem existimat. Cum autem perceptionis gradibus gradus perfectionis respondeant, ut absolutam perfectionem, sic omnino claram ac distinctam perceptionem Deum esse putat; atque ipse scripsit; quippe qui Deum « actum purum » et Monadem omnino explicatam nominet, neque ullam rem nisi clare atque distincte eum percipere contendat. Atque minime obscurum videtur illud principiis quæ pro veris Leibnitius accepit admodum esse consentaneum. Namque, et Monades

1. *De primæ philos. emendatione*. Gerh., t. IV, p. 469.
2. *Monadologie*, par. 60.
3. *Ibid.*, par. 15.

simplices nullas nisi confusas perceptiones habere, et quas dicit Animas claras quidem, sed non distinctas obtinere, et quas Spiritus nominat distinctis quibusdam frui profitetur. Unde manifesto nos concludere necesse est in Deo nullam esse posse perceptionem quæ non distincta, sed contra confusa sit.

Cum autem hæc sit natura Dei, quomodo ei quamquam voluntatem sine contradictione tribuere Leibnitius potuit? Nam si tendentia conatus confusarum perceptionum est quæ appetant ut distinctæ fiant, quomodo in Deo cui nullæ confusæ perceptiones sunt, quælibet tendentia, atque inde voluntas exsistere posset? Si voluntatem, igitur et appetitum Deus habet. Nihil autem Deus, cum in eo nullæ confusæ, sed claræ atque distinctæ tantummodo perceptiones versentur, appetere potest. Nihil ergo eum velle posse patet.

Quomodo hic a Leibnitio nodus expediri possit? Aut voluntatem in Deo ut in homine essentialiter appetitum esse intellectui adjunctum statuere, aut ei voluntatem sine ullo appetitu tribuere cogitur. Quarum rerum neutram animo admittere potest : nam aut appetitu cum nihil appetere possit, aut voluntate quæ liberum arbitrium sit, scilicet nuda illa facultas quæ principio contradictionis atque rationis omnino contraria est, Deum tum ornatum esse existimaret : quod omnino repugnat.

Ne autem objicias, posito hoc principio : « Natura non « facit saltus », debuisse Leibnitium in Deo tendentiam aliquam inesse putare. Etenim cum de Deo egit, permulta illi tribuere non dubitavit quæ ceteris Monadibus negaverat; quippe quem solum et omnino perfectum et nulli corpori nullique materiæ adjunctum, et spiritum purum, et perceptione omnino distincta præditum esse ita existimaverit ut persæpe Deum quasi ultimum continuæ Monadum seriei terminum descripserit. Quæ cum ita sint, Deo, atque immo

Deo soli voluntatem negare debuisset, si quidem solus Deus cum solus perfectus sit, omnia habet quæ Monadi voluntatem tollere deberent. Quod cum noluit Leibnitius, perperam judicavisse videtur. quandoquidem tum parum cum principiis suis cohærentem sententiam suscepit.

Itaque Deo voluntatem tribuendo suæ ipse philosophiæ Leibnitium quasi evertisse fundamenta contenderim: utpote qui, ut Aristoteles, Deum intellectum purum dicere debuisset. Qua repudiata sententia, aliquid, prout temporis sui ratio postulabat, concedisse videtur.

IV

Igitur non talis Leibnitiana de libertate sententia est qualis esse debuisset ut nobis labyrinthi de necessitate filum præberet. Nec dubium quin, cum nostri philosophi de humana libertate dogma ex ejus sententia de divina libertate pendeat, parum et philosophicis et theologicis difficultatibus responderit quæ de iis rebus moveri possunt.

Cum et periculosos morales effectus quos Spinozana necessitas implicat, et logicas fallacias quæ Cartesianam de libero arbitrio sententiam sequuntur, simul et una vitare voluisset, ideo moralem illam necessitatem invenit quæ quasi medium locum inter metaphysicam necessitatem atque liberum indifferentiæ arbitrium obtinet. Sed parum firmum validumque illud conceptum est, adeo ut Leibnitius, cum id tuetur, plus quam Cartesius, libertatis verbum, non rem defendere videatur.

Si quis autem illius rei causam intellegere voluerit, eam in ipsa Leibnitiana disserendi et disputandi ratione fortasse inveniet. Nam non tantum quid logice verum esset, sed etiam quid omnes philosophi simul accipere possent Leib-